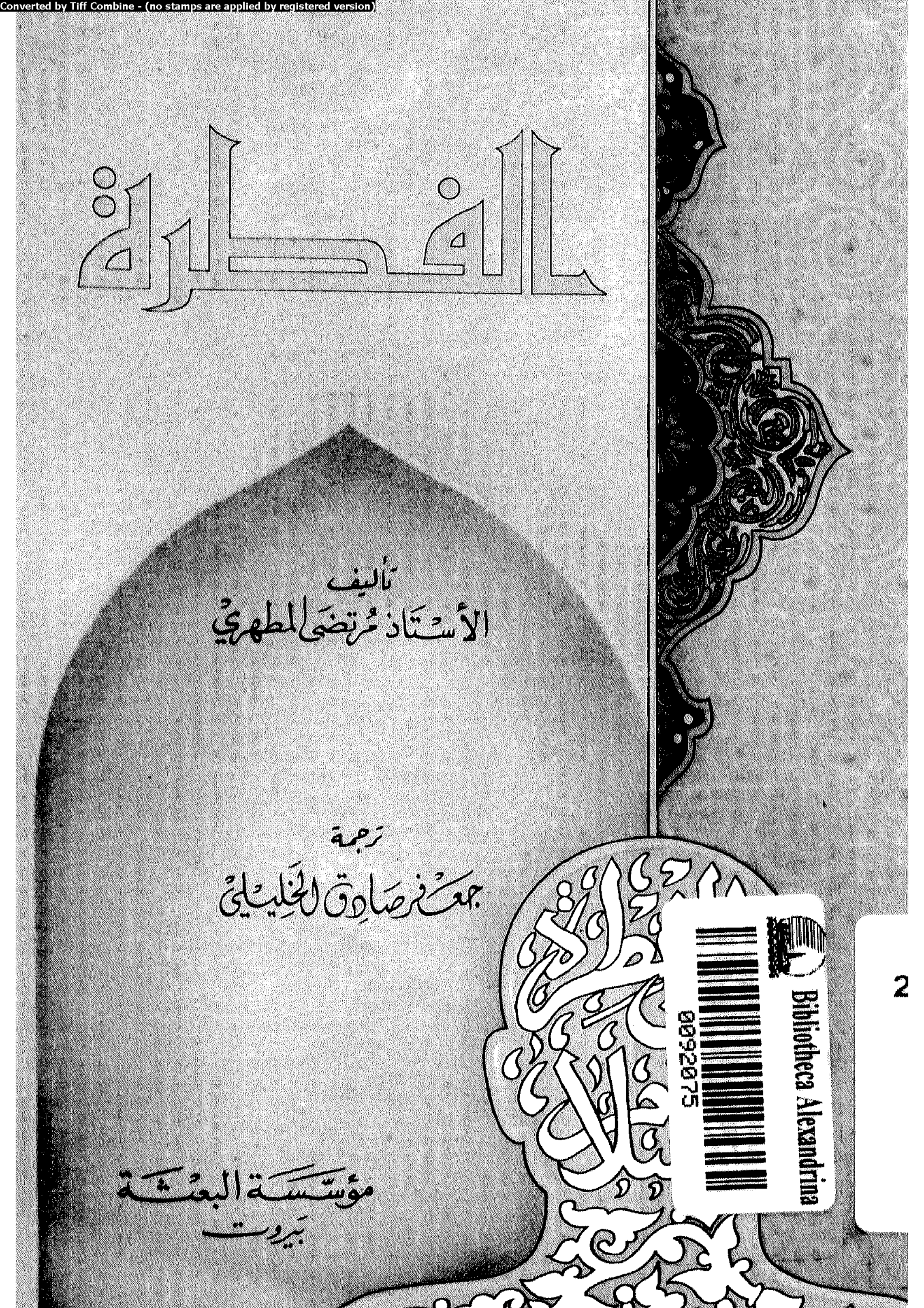


الفطرة

تأليف
الأستاذ مرتضى المطهري

ترجمة
جعفر صادق الخليلي

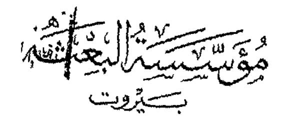
مؤسسة البعثة
بيروت





تأليف
الأستاذ مرتضى المطهري

ترجمة
جعفر صادق الخليلي



الطبعة الأولى

١٤١١هـ - ١٩٩٠م

الطبعة الثانية

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية غاردن بالاس - ص.ب: ٢٤/٨

بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

موضوع بحثنا هو الفطرة ، وهو بحث فلسفي من وجه (لأن أهم مباحث الفلسفة ثلاثة : الله ، والكون ، والإنسان) ولبحث الفطرة فرعان : فرع يرجع إلى الإنسان ، وفرع يتصل بالله . وهو من وجه آخر ، مدار بحث عميق في منابع المعرفة الإسلامية ، أي القرآن والسنة .

إن للفطرة في القرآن والسنة أهمية كبرى ، وذلك لأنهما يحملان منظوراً خاصاً عن الإنسان ، إذ هما يقولان : إن للإنسان فطرة ، فلا بد لنا أن ندرس تاريخ هذه الكلمة ومعناها ، وهل سبق أن استعملت هذه الكلمة بخصوص الإنسان قبل أن ترد في القرآن ؟ إن الأدلة التي بين أيدينا تثبت أن أحداً لم يستعمل هذه الكلمة قبل ورودها في القرآن .

والنقطة الأخرى التي يجب أن نبحثها هي : هل في

الإنسان حقاً أمور نظرية ، أم لا ؟ .

وبحثنا الثالث سيكون في الدين ، وهل أن الدين فطري والتدين فطرة في الإنسان ، أم لا ؟ وهذا يستدعينا القيام ببحث علمي مستفيض عن الإنسان . ولا شك أن لهذا عدداً من التفرعات والتشعبات تظهر في مسير البحث ، ومن ذلك موضوع التربية والتعليم ، وهو موضوع لا يخفى اتساعه وبعد مداه . فإذا كان في الإنسان سلسلة من الأمور الفطرية ، فلا بد أن تسير قضايا التربية والتعليم على وفق تلك الأمور الفطرية .

بل إن كلمة « تربية » نفسها التي نستعملها هنا ، مبنية على هذا الأساس ، سواء أعرفنا ذلك أم لم نعرف . إذ أن التربية تعني التنمية والعمل على إكمال رشد الشيء وإنمائه ، وهذا يكون استناداً إلى مجموعة من الاستعدادات ، أو بتعبير العصر : ذلك يحتاج إلى عدد من الخصائص الكافية في الإنسان . أي إن التربية تختلف عن الصناعة في كون الصناعة تعنى بالصنع . فما معنى هذا ؟ هذا يعني أن الإنسان في الصناعة يسعى إلى صنع شيء ما ، فيجمع عدداً من المواد التي لا بد منها ليصنع ما يريد ، بغير أن يلقي بالاً إلى أن ما يصنع سوف يؤثر على تلك المواد من حيث نقصانها وكمالها . . إن كل همه هو إنجاز ما يريد ، سواء أكانت المادة ناقصة أم كاملة .

عندما يقوم نجار أو معمار ببناء شيء يسعى لتحقيق هدفه ، فيهيىء ما يحتاجه من الحديد والسمنت وغير ذلك ، وهي مواد لا دخل له في إيجادها وتربيتها وإكمال نواقصها ، لأن ذلك لا يدخل في عمله الذي يقصده ، بل قد يقتضيه العمل أن ينقص من كمال تلك المواد .

ولكن الأمر يكون بخلاف ذلك بالنسبة للفلاح مثلاً ، فهو على الرغم من كونه يسير نحو هدف مادي ، فإنه ـ لبلوغ هدفه ـ يضطر إلى القيام بتربية ما يزرع ، آخذاً طبيعة كل نبات بعين الاعتبار ، فيعنى به حتى يوصله إلى الكمال الكامن في طبيعته . . إنه يعرف طرق تربية النباتات والظروف اللازمة لنموها ورشدها وبلوغها مرحلة الكمال ، فيعمل على توفيرها ، ويعين النبتة على أن تطوي مسيرتها الطبيعية التي فطرت عليها ، وعندئذ يكون قد وصل إلى الهدف الذي كان يسعى إليه .

والإنسان يمكن أن يُصنع على شاكلتين : الأولى هي صُنعه كما تصنع الأشياء ، أي إن الصانع لا يأخذ بنظر الاعتبار إلا الجوانب التي يستهدفها في صناعته ، فيصوغه كما يشاء حتى يوصله إلى ما يريد ، بصرف النظر عما إذا كان بلوغه إلى الهدف قد تم عن طريق جعل الإنسان ناقصاً أو كاملاً . .

مثل ذلك مثل مربي الأغنام . فهو قد يربي الأغنام للأغنام ، وقد يربيها للإنسان . فإذا كان يريد الأغنام لذاتها ، فهل يكون من مصلحتها إخصاؤها مثلاً ؟ كلا . . إذ أننا بإخصائها نعذبها ، كما أننا نجعلها ناقصة ، أي أننا نجردها من بعض أجهزتها الجسمية الطبيعية التي يجب أن تكون فيها لتبلغ كمالها . . ولكننا إذا كنا نريد تربية الأغنام لمنافع أخرى تخصنا ولا تخصها ، عندئذ لا يهمنا إن كانت ناقصة أو كاملة . إننا نريد أن نسمّنها لكي يزداد لحمها ، فنقدم على إخصائها بغير تردد .

كذلك هو الأمر في الإنسان نفسه . فهؤلاء الذين يقولون بالأولوية للمجتمع (ويقصدون بالمجتمع تلك الطبقة المهيمنة الحاكمة) فإنهم يريدون أن يصوغوا الإنسان بحيث يكون أقدر على تنفيذ المهمات وبلوغ الأهداف التي تريدها تلك الطبقة . أو . . بحسب تعبير تلك الطبقة نفسها : بحيث يكون أنفع للمجتمع . وهذا ما سوف نبحثه في محاولة معرفة ما إذا كان هناك تضاد بين كمال الفرد وكمال المجتمع ، ولسوف نثبت عدم وجود مثل هذا التضاد . إنهم يقولون ، مثلاً : إن المجتمع بحاجة إلى أن يكون أفراده عسكريين متربين تربية عسكرية يلتزمون الضبط والنظام بدقة ، وينفذون الأوامر بدون أي اعتراض ، بل بدون أي تفكير .

ولكن إذا شاء الإنسان أن يحافظ على أصالته الفكرية واستقلاله العقلي ، أو . . إذا كانت له مجموعة من العواطف الإنسانية ، فإن شخصاً هذا شأنه لا ينفع تلك الحياة العسكرية المطلوبة ، فيقولون : إنه لا يصلح للمجتمع ، إنما الذين يصلحون للمجتمع هم الذين لا يفكرون ولا عاطفة لهم ، بحيث لو أعطي أحدهم قنبلة وأمروه بإلقائها على إحدى المدن ، فلا يفكر في سكان تلك المدينة ، ولا يتساءل عن الذنب الذي جنوه .

فبمثلما يخصون الكبش ليرعى أكثر ويسمن ، فإنهم يقتلون في الإنسان كل عروقه العاطفية والإنسانية ويحيلونه إلى شيء سلبت منه كل إرادة وحرية فكر واستقلال ، عندئذ يصبح صالحاً للمجتمع ، للمجتمع الذي يريدونه .

إلا أن هذه تربية ليست مبنية على المعنى الصحيح للتربية . فالتربية الصحيحة تعني تعهد مواهب الإنسان واستعداداته الطبيعية ، فإذا كان في الإنسان استعداد عقلي وفكري ونزعة إلى البحث عن الحقيقة ، فيجب أن تربى فيه تلك الاستعدادات ، لا أن تقتل .

إن للفطرة صلة قرابة بالتربية خاصة ، وهذه سوف نتناولها على حدة . إلا أن المسألة الأخرى هي مسألة التاريخ وتكامل

التاريخ ، وهي مسألة مهمة في الفلسفات الإنسانية وفي علم الاجتماع ، أي إننا إذا قلنا بوجود الفطرة في الإنسان فلا بد من أن نفسر تكامل التاريخ على ضوء ذلك . . وإذا أنكرنا وجود الفطرة لديه ، فإن علينا أن نفسر تكامل التاريخ بشكل آخر .

الفطرة في اللغة

﴿ فِطْرَةَ اللهِ الّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1] .

﴿ قَالَ بَل رَبُّكُمْ رَبُّ السَّموٰاتِ وَالأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ ﴾[2] .

﴿ إنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذي فَطَرَ السَّموٰاتِ وَالأَرْضَ ﴾[3] .

﴿إذا السَّماءُ ٱنْفَطَرَتْ ﴾[4] .

﴿ السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولاً ﴾[5] .

مادة « **فطر** » كثيراً ما ترد في القرآن ـ كما في الآيات المذكورة ـ وهي تعني في هذه المواضع « **الخلق والإبداع** » والخلق نفسه يعني الإبداع (بمعنى الإيجاد بغير سابقة) . إلا

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) سورة الانبياء، الآية ٥٦.

(٣) سورة الانعام، الآية ٧٩.

(٤) سورة الانفطار، الآية ١.

(٥) سورة المزمل، الآية ١٨.

أن هذه المادة بهذه الصيغة ، أي بوزن (**فِعْلَة**) لم ترد إلا في آية واحدة هي :

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ التي فَطَرَ النّاسَ عَلَيهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ﴾ .

في اللغة العربية تدل صيغة « **فِعْلَة** » على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه . فإذا قلنا « **جَلْسَة** » فهذه تعني الجلوس مرة واحدة ، ولكن إذا قلنا « **جِلْسَة** » فإنها تعني هيئة الجلوس . فإن قولنا « جَلَستُ جِلْسَةَ زيدٍ » يعني أن الجلوس كان على الهيئة التي يجلس بها زيد .

وعليه فإن كلمة « **فِطرة** » التي ترد بشأن الإنسان وعلاقتها بالدين . **﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾** تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان ، أي إن الله قد خلق الإنسان بهيئة خاصة ، بما فيها تلك الخصائص التي أودعها فيه عند خلقه ، وهي فطرته .

إن من الكتب المعتبرة التي تتناول مفردات القرآن والأحاديث ، ـ وعلى الأخص الحديث ـ هو كتاب « النهاية » لابن الأثير . وكذلك كتاب « مفردات الراغب » الذي يحاول أن يصل إلى أصول المفردات المستعملة في القرآن ، كما أن « النهاية » يستقصي مفردات الأحاديث بدقة ويشرحها . وعندما

يورد الحديث الشريف : « **كل مولود يولد على الفطرة** » يشرح لفظة « **الفطرة** » قائلاً :

« الفطر : الابتداع والاختراع ، والفطرة حالة منه » ، وهي تعني الإتيان بالجديد في مقابل « التقليدي » . فالله هو الفاطر . . هوالمخترع ، والإنسان هو التقليدي ، إنه تقليدي حتى عندما يخترع ، إذ أن مخترعاته لا بد أن تحتوي على عناصر تقليدية .

إن الإنسان يتخذ من الطبيعة قدوة ويرسم على غرارها ، ويصنع مثالها ، وينحت ما يشبهها . والإنسان قد يبتدع ويخترع ، لأن فيه هذه القدرة ، ولكن لا بد له من أن يعتمد في ذلك على الطبيعة وموادها ، وعلى الاقتداء بها .

في المعارف الإسلامية وفي نهج البلاغة وغيره توكيد شديد على أن الله تعالى لا يقلد فيما يصنع ، وكل ما هنالك من صنعة ، لا تسبق صنعته . ولذلك فإن الفطرة التي يفطر الله الناس عليها عمل غير تقليدي ولا يشبه عملاً سابقاً عليه . لهذا فإنه يقول : « **والفطرة حالة منه كالجِلْسَة والرِكْبَة** » وهذا يعني أن الفطرة ضرب من ضروب الخلق خاص وبهيئة معينة ، مثلما أن « الجِلْسة والرِكبة » ضربان خاصان من الجلوس والركوب .

إنني أذكر هذه التفصيلات لكي يدرك القارىء أن ما نورده

من التفسير يستند إلى المعاني الصحيحة للمفردات كما قال بها رجال موثوق بهم . والمعنى هو : « إن الإنسان يولد على نوع من الجبلة والطبع ، متهيىء لقبول الدين ، فلو ترك عليها لاستمر لزومها » إلا إذا أثرت عليه عوامل خارجية وحرفته عن مساره الطبيعي الفطري . ثم يقول : إن كلمة « فطرة » ترد كثيراً في الأحاديث النبوية ، ومن ذلك ـ مثلاً ـ حديث لم يورد نصه ، ولكنه يقول ما معناه : إن من ارتكب ذنباً معيناً مات « **على غير فطرة محمد** » وهو هنا يستعمل لفظة « **الفطرة** » بمعنى « **الدين** » ، أي إنه يموت « على غير دين محمد » .

ويذكر ابن الأثير أيضاً قولاً للإمام على (ع) جاءت فيه عبارة « **وَجَبّارُ القُلُوبِ عَلَى فِطْراتِها** » ومن هذا نستدل على أن الله خلق في الإنسان « **فطرات** » لا « **فطرة** » واحدة .

وهنالك حديث عجيب يذكره ابن عباس ، وإني أرى فيه دليلاً على أن لفظة « **فطرة** » أول ما وردت في القرآن . فابن عباس ابن عم النبي ، رجل من قريش وعالم ، فهو إذن ليس من الأعاجم حتى يقال : إنه غير متبحر في اللغة ، فقد جاء عن هذا الرجل قوله أنه أدرك معنى « فطر » الواردة في القرآن عندما جاءت على لسان أعرابي من البادية استعمل اللفظة بما أوضح له معناها . . يقول : « ما كنت أدري ما فاطر السموات

والأرض حتى احتكم إليّ أعرابيان تخاصما على بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها » يقصد أنه أول من حفرها . لعلكم تعلمون أنه عند حفرِ البئر يظهر الماء قليلاً ثم يفيض ، فتحفر ثانية إلى مدى أعمق . فكأن الأعرابي يريد أن يقول : إنه هو أول من حفرها ، فهو صاحبها : أنا فطرتها . من هنا فهم ابن عباس معنى الكلمة ، وأنها تعني البادىء الأول بخلق الإنسان ، إذ أن اللفظة لم ترد في حق غير الإنسان

وفي مواضع أخرى تستعمل اللفظة في اللغة العربية للدلالة على البداية وعدم وجود نظير سابق . . من ذلك قولهم : فطر ناب البعير فطراً ، إذا شق اللحم وطلع ، وذلك ابتداء طلوعه . كما أنها تطلق على اللبن أول ما يظهر من الثدي . وبهذا المعنى نفسه يذكر (الراغب الأصفهاني) في مفرداته لفظة « فطر » ولا نرى ضرورة لتكرار ذلك .

والمرحوم الشيخ عباس القمي رضوان الله عليه في كتابه « سفينة البحار » يذكر أحاديث « البحار » للمجلسي مع شرح لمفرداتها . (الواقع أنه فهرست للمفردات على غرار « النهاية » لابن الأثير ، و« النهاية » يعني بالكلمات ، أما « سفينة البحار » فهو يعني بالأحاديث أكثر .

يقول أبو بصير : كنت بحضرة الإمام ، فجاءوا بطعام من

لحم البعير فأكلنا ، ثم أتوا بشيء من اللبن ، فشرب منه الإمام وأمرني أن أشرب منه ، فشربت فوجدته ذا مذاق خاص ، فسألت عما يكون ، فقال : إنه الفطر ، وهو خاثر لبن الناقة الحديثة الولادة . وكما ترى فإن المعنى يتضمن البداية أيضاً .

في القرآن الكريم ثلاثة ألفاظ تدل في معناها على الدين كما في ﴿ **فطرة الله التي فطر الناس عليها** ﴾ ، وهي :

١ ـ الفطرة .

٢ ـ الصبغة .

٣ ـ الحنيف .

وهي مستعملة بمعنى « الدين » أو التدين .

جاء في القرآن :

﴿ **صِبْغَةُ اللهِ ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً** ﴾[6] .

وهي على وزن « **فِعلَة** » أيضاً ، ومن مشتقاتها « **الصبغ** » و« **الصبّاغ** » . و« **الصِبغة** » نوع التلوين ، و« **صبغة الله** » نوع التلوين الذي يلوّن به الله . والصبغة التي لون بها الله الناس في بداية التكوين هي صبغة الدين . إنها اللون الرباني الذى لون به الله الإنسان في مبدأ الخلق .

---

(٦) سورة البقرة، الآية ١٣٨ .

يقول المفسرون ، ومنهم الراغب الأصفهاني ، إن في هذه الآية إشارة إلى ما يفعله المسيحيون باسم « **التعميد** » . فهم عندما يريدون إدخال شخص في المسيحية ، وعلى الأخص المواليد حديثي الولادة ، يسكبون عليه ماء التعميد ، وكأنهم يصبغونه بصبغة المسيحية بهذا الماء الذي يريقونه عليه .

فالقرآن يبين أن الصبغة هي تلك التي صبغ بها الله الإنسان في بدء خلقه .

وفي آية أخرى يقول تعالى :

﴿ **ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً بل كان حنيفاً مسلماً** ﴾[٧] . فالقرآن يبين أن للبشر فطرة ، وهي فطرته الدينية ، ودينه الإسلام ، من آدم إلى الخاتم .

(لقد طرح بعض الأخوة سؤالاً عما إذا كانت الشرائع فطرية أيضاً . سوف أذكر هذا فيما بعد عند شرح ما إذا كانت عبارة « **الدين فطري** » تعني الأصول والمعارف فقط ، أم أنها تشمل الأحكام أيضاً) .

إن القرآن لا يعترف بأديان ، بل بدين واحد ، ولذلك

---

(٧) سورة آل عمران، الآية ٦٧.

فإنك لن تجد في القرآن الدين في صيغة الجمع ، لأن الدين فطرة ، الدين طريق ، الدين حقيقة في طبيعة الإنسان . إن الإنسان لم يخلق في أنواع متعددة . . وتعاليم جميع الأنبياء مبنية على أساس إحياء ذلك الحس الفطري وتربيته . إن ما يعرضونه هو هذه الفطرة الإنسانية .

ولهذا فإن القرآن يؤكد أن ما جاء به نوح هو الدين وأسمه الإسلام ، وأن ما جاء به إبراهيم هو الدين واسمه الإسلام ، وأن ما جاء به موسى وعيسى وجميع المرسلين هو الدين واسمه الإسلام . . أما الأسماء التي توضع فيما بعد للدين فهي إنحراف عن الدين الأصيل وعن الفطرة الأصيلة . لذلك فهو يقول :

﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلَا نَصْرانِيّاً بَلْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً ﴾ إنه لا يريد أن يقول إن إبراهيم كان مسلماً مثل مسلمي عهد خاتم الأنبياء ، بل يريد أن يقول إن اليهودية إنحراف عن الإسلام الحقيقي ، والنصرانية إنحراف عن الإسلام الحقيقي ، وأن الطريق السوي والإسلام سبيل واحد لا أكثر . إنه يريد أن يقول : لا فائدة من هذه الأصباغ ، ومن هذا التعميد . أيمكن بماء التعميد أن نغير الفطرة من لون إلى لون آخر ؟! إنما الصبغة هي صبغة الله ، ومن أحسن من الله صبغة ؟ .

يقول الراغب : إن صبغة الله إشارة إلى ما أوجده الله تعالى في الناس من العقل الذي يميزهم عن البهائم . وكان النصارى إذا ولد لهم ولد يعمدونه في اليوم السابع ويزعمون أن ذلك صبغة ، فقال تعالى : ﴿ **ومن أحسن من الله صبغة** ﴾ .

وقد جاء في الحديث أن الدين الحنيف هو الفطرة ، صبغة الله ، والتعريف في الميثاق ، أي الميثاق الذي عقده الله مع روح الإنسان يوم عرّفه على دين الفطرة . وفي هذا إشارة إلى عالم « **الذر** » الذي لا بد من التعرف عليه وطرح مفهومه لكي نعرف هل أن الإنسان بمادته وطبيعته كان حقاً من قبل بهيئة حيوانات صغيرة ثم كبر على هذه الصورة ، أم أن هنا معنى آخر أدق يختفي تحت ذلك ؟ .

يسأل (زرارة) الإمام الصادق (ع) عن معنى « **حنفاء لله** » فيجيبه الإمام قائلاً : الحنفاء هم الباقون على الفطرة . وبذلك أرجع المعنى إلى أمر تكويني طبيعي .

ينقل (الشيخ الصدوق) في كتابه النفيس (التوحيد) عن (زرارة) أن الإمام الباقر (ع) يسأل مرة عن « **حنفاء لله غير مشركين به** » فقال الإمام : « **هي الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، قد فطرهم الله على المعرفة** » ثم أشار الإمام إلى حكاية « **الذر** » وإلى الحديث الشريف : « كل

مـولود يـولد على **الفـطرة** » (على معرفـة) أن الله عـز وجـل خالقه .

وفي حديث آخر أن الإمـام الباقـر (ع) قال : « **العـروة الوثقى : التوحيد ، والصبغة : الإسلام** » .

وهـذا هـو مـا ينقله أيضـاً ابن الأثيـر في معنى الحنيفيـة ويقول : إن الله يخلق الإنسان منزهاً عن المعاصي : « خلقت عبادي الحنفاء طاهري الأعضاء من المعاصي » وقيل أراد أنه خلقهم حنفاء مؤمنين لمّا أخذ عليهم الميثاق : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . . فلا يوجد إنسان إلا وهو مقر بأن له رباً لا يشرك به . واختلفوا فيه .

والحنفاء جمع الحنيف ، وهو المائل إلى الإسلام الثابت عليه . والحنيف عند العرب من كان على دين إبراهيم (ع) . وأصـل الحنف « الميـل » . وعليـه إذا طلبنـا معنى الحنيف الحقيقي فهو الذي يميل إلى الحق ، إلى الله ، إلى التوحيد فـالحنيفية مجبـولة في فـطرة الإنسان . أي إن فـطرة الإنسان مجبولة على الميل إلى الحق والحقيقة .

إلى هنـا كنا نبحث في لفـظة « **الفـطرة** » وفي جـذورهـا وأصولها في الآيات القرآنية والأحاديث . وكان علينا ، للتوصل إلى ذلك ، أن نذكر ما قدمناه . والآن علينا أن نبحث فيما في

الإنسان من فطرة ، وما هي .

الطبيعة ـ الغريزة ـ الفطرة .

هنـاك ثـلاث كلمـات ينبغي أن نميـز بينهـا ونعـرف اختلافاتها ، وهي :

١ ـ الطبيعة .

٢ ـ الغريزة .

٣ ـ الفطرة.

١ ـ الطبيعة ، أو الطبع ، تستعمل عادة بشأن الجمادات ، ولكنها تستعمل بشأن الأحياء أيضاً . فمثلاً ، عنـدما نـريد أن نشيـر إلى خصيصة من خصـائص المـاء ـ مثـلاً ـ نقـول : إن طبيعته كذا، أو نقول: إن من طبيعة الأكسيجين أن يكون قابلاً للاشتعال. وعليه فإننا نطلق على الخصائص الذاتية للأشياء اسم الطبيعة.

والإنسان ، بما يملكـه من فكر فلسفي ، يـرى بفكره أن شيئين متشابهين من جميع الوجوه لا يمكن أن تكون خواصهما متباينة ، فـإذا تباينت خصـائصهما فهـذا دليل على أن بينهمـا اختـلافات في جهـة أو أكثر ، ولكن بمـا أنه كـان يرى بعض التشابه في بعض الأشياء ، كأن يـرى ـ مثلاً ـ أن هنـاك أشياء

تتفق في كونها جسماً وفي كونها مادة ، ولكنها في الوقت نفسه تختلف من حيث الخواص وتنوعها .

إن هذه الفكرة قديمة جداً ، وقد ضربوا لها المثل التالي : الماء جسم ومادة ، والهواء كذلك جسم ومادة ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالنار والتراب ، إلا أن كل واحد منها يتميز عن الآخر بخصائص غير موجودة في الآخر . وعليه فإن في كل منها قوة أو طاقة أو خصوصية تنشأ عنها تلك الخصائص التي تخص كلاً منها دون غيره ، وقالوا : إن تلك القوة أو الطاقة أو الخصوصية هي : طبيعة ذلك الجسم .

نحن ـ أيضاً ـ نستعمل اليوم هذه الكلمة في الموضع نفسه ، فنقول : إن طبيعة شجرة الكرز كذا ، وطبيعة الشجرة الفلانيةكذا ـ والكلمة تطلق ـ بالطبع ـ على غير الأحياء والنباتات والحيوان وحتى الإنسان ، ولكن في الجوانب التي تشترك فيها مع الجمادات .

٢ ـ الغريزة . هذه الكلمة تستعمل في الأكثر بشأن الحيوان ، وفي الأقل بشأن الإنسان ، ولا تستعمل في شأن الجماد والنبات . والغريزة لم تتضح ماهيتها حتى الآن ، أي إن أحداً لم يستطع أن يفسر ما هي الغريزة ، ولكننا نعرف أن في الحيوانات خصائص باطنية معينة تهديها في حياتها . إن

فيها حالة نصف واعية تستطيع عن طريقها تمييز مسيرها ، وهي حالة ليست مكتسبة ، بل هي طبيعية في الحيوانات .

من ذلك قيام الحيوان الحديث الولادة بمجموعة من الحركات لم يتدرب عليها ولم يجربها . فما إن تلد الفرس حتى يحاول الوليد النهوض من مكانه فيقع ، ولكنه يكرر ذلك مرات حتى يستطيع الوقوف قائماً ، وبغير أي عون ولا توجيه من الأم يتجه الوليد إلى أمه وينحني تحت بطنها بحثاً عن شيء ، وعندما يعثر على ما يريد ، يشرع بالمص .

تلك هي غريزة من غرائز الحيوان ، وهي تختلف باختلاف الحيوان ، ففي النمل غريزة جمع الطعام غريزة مختصة به . وإنها لغريزة عجيبة تلك التي تحمل النمل على القيام بأعمال شاقة في جمع الطعام ، ولا يعلم ما منشؤها وجذورها . إن النمل عندما يجمع القمح يعلم أنه ينبت إذا أبقاه كما هو سالماً لذلك فهو يكسر حبة القمح ويختزنها هكذا . فمن أين جاءت هذه المعرفة ؟ .

هذا ما نطلق عليه اسم الغريزة ، وهي حالة من الوعي غير الكامل ، حال مزيج من الوعي واللاوعي ، حالة غامضة . . إنه ليس ميلاً ، لأن الميل حالة وعي تام داخلية . ولكن في حالة الغريزة لا وجود للوعي التام ، صحيح أنه قد يعي الغريزة

نفسها وعياً حضورياً ، ولكنه لا يعلم أنه عالم بهذا العلم الحضوري . فهو لا يعرف سر علمه ذاك ، سوى أن هذا الإتجاه يحصل عنده بصورة غامضة عامة ، ولكنه لا ينتبه إلى ميله . إنه عالم بالميل ، ولكنه غير منتبه إليه ، فالعلم بالشيء غير الانتباه إليه . وفي الحيوانات نستعمل لفظة « **غريزة** » ، إذ أنني لم يسبق لي أن لاحظت استعمال لفظة « **فطرة** » للحيوان .

٣ ـ الفطرة : وتستعمل للإنسان ، وهي ـ مثل الغريزة والطبيعة ـ أمر تكويني ، أي إنها أصيلة في الإنسان وليست مكتسبة ، وهي أقرب إلى الوعي ، فالإنسان يستطيع أن يعرف أنه يعرف الشيء الذي يعرفه . أي إن في الإنسان مجموعة من القضايا الفطرية ، وهو عالم بوجودها فيه .

وهناك اختلاف آخر بين الغريزة والفطرة ، وهو أن الأولى تدور في حدود الأمور المادية ، بينما الفطرة تتعلق بأمور نطلق عليها اسم الأمور الإنسانية ، باعتبارها أموراً تتجاوز شؤون الحيوان . فهل للفطرة ـ باعتبارها أموراً ما وراء الحيوانية ـ جذور أصيلة في البشر ؟ فمثلاً : الحقيقة شيء ، وطلب الحقيقة شيء آخر (أي إن الإنسان الذي يواجه حقائق مجهولة يسعى لمعرفة حقائق تلك المجهولات ، يريد أن يدرك

كنهها . . فهل طلب الحقيقة أمر أوجدته الضرورة الاجتماعية للإنسان ؟ أم أن الإنسان بذاته طالب الحقيقة ؟

قد ينكر أحدهم أن يكون الإنسان طالباً للحقيقة ، أو يقول إن طلب الإنسان للحقيقة ليس لذاتها ، بل لمنافعه ، فالعلم ـ وهو أحد الحقائق ـ هل يعترف له الإنسان بقيمة ذاتية ؟ أم أنه يريد العلم لمجرد الوصول إلى منافعه الخاصة ؟ وهل طلب الحقيقة أصيل في طبيعة الإنسان ؟ أم أنه من الضرورات الاجتماعية المفروضة عليه ؟

لقد خلق الإنسان طالباً للحق . . إن هناك مجموعةمن المفاهيم والمعاني السائدة اليوم فيما بيننا نطلق عليها اسم الأخلاق الحسنة أو الإنسانية ، تقابلها الأخلاق السيئة أو غير الإنسانية . فمثلاً ، ما معنى عرفان الجميل ؟ إنه يعني : إذا فعل إنسان الخير لآخر فإن على هذا أن يقدم شكره لفاعل الخير . ويقابله هذا الفعل نكران الجميل . فعرفان الجميل هو أن تردّ على الإحسان بالإحسان : ﴿ **هل جزاء الإحسان إلا الإحسان** ﴾ ؟ .

جواب هذا السؤال يأتي من الفطرة . تقول : جزاء الإحسان إحسان . . ترى من أين جاء الإنسان بهذا الحكم . هل لُقنه تلقيناً ؟ أم أن الضرورة الاجتماعية تحمله على ذلك ،

إذا تغيرت الظروف الاجتماعية يتغير الحكم معها (وهي الأخلاقية النسبية) ؟ أم أن ذلك شيء نابع من داخل الإنسان ذاته ؟ والدين والعبادة من هذه الأمور النابعة من داخل الإنسان ، وليسا من الضرورات المفروضة عليه .

وعليه ، ففي هذا البحث نعرض الفطرة على أنها مجموعةمن الأمور كانت وما تزال تعرف باسم الإنسانية . والواقع أن القيم الإنسانية لا تنكرها مدرسة من المدارس .

قد يسعى الإنسان في طلب المنافع (وهذا أمر منطقي ، لأن الإنسان بغريزته يحب الحياة) فيميل إلى كل ما يديم حياته . . إن من الطبيعي والمنطقي أن يسعى الإنسان نحو منافعه ، إلا أن هناك مجموعة من المسائل لا تتلاءم مع مصلحته ولا تتفق مع منطق المنافع (وقد استعمل الغربيون لفظة « قيم values » بهذا الشأن بحيث أدت هذه التسمية إلى ارتكابهم عدداً من الأخطاء ، فهم كانوا يريدون أن يقولوا : إنها ليست حقائق واقعية ، وإن الإنسان هو الذي اعتبرها كذلك ، وكل قيمة اعتبارية لا تكون حقيقية . كأن تقول : إن قيمة هذه الورقة من العملة هي ١٠٠٠ تومان ، فهذا أمر اعتباري لا يدل على القيمة الحقيقية لتلك القصاصة من الورق) . على كل حال ، ما هي هذه التي وضعوا لها اسم

« **القيم** » ؟ هل لها أصول وجذور في طبيعة الإنسان ، وما هي ؟ .

وهذا أمر مهم ، لأن حاله أصل في نكوين الإنسان يحكي عن أمر آخر ويدل على حقائق أخرى . . لا شك أن التعاليم الإسلامية مبنية على القبول بمجموعة من الأمور الفطرية ، وهي جميع تلك الأمور التي نعتبرها ما وراء الحيوانية ونعدّها قيماً إنسانية .

ترى المعارف الإسلامية أن لهذه القيم الإنسانية أصولاً في تكوين الإنسان . ولسوف نبين كيف أن الأصالة الإنسانية والمشاعر الإنسانية ترتبط بما فطر عليه الإنسان . إنه لقول فارغ ألا نعترف بوجود فطرة في الإنسان ، أي أن ننكر وجود جذور لهذه القيم في الإنسان .

وعليه ، فلا بد أن نعرف ما هي القيم والأمور الموجودة في فطرة الإنسان ، ثم علينا أن نورد من النصوص الإسلامية ما يكون دليلاً على أن تلك القيم فطرية . . هل أن الأخلاق الحسنة فطرية أيضاً ، مثل فطرية الدين كما يقول الله تعالى ؟ .

سأجيب على هذين السؤالين أولاً ، ثم أدخل في الموضوع .

السؤال الأول هو : هل إن مـا يرد في القـرآن على لسان الإنسان فطري أم لا ؟

مثلاً ﴿ وَيَقُولُ الإِنْسانُ أَإِذا مُتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً ﴾[8] .

ألا يفهم من هذا أن الاعتقاد بيوم المعاد ليس فطرياً ؟ إن هـذا السؤال سؤال جيد عمـوماً . أي إنـه سؤال يجب السعي للتوصل إلى جوابه ، وكذلك السعي لمعرفة ما إذا كان ما يقوله الله تعالى على لسان الإنسان مرتبط بالفطرة أم لا . لذلك لا بد من طـرح الآيـات التي وردت بهـذا الخصـوص . ومن حيث ﴿ويقول الإنسان أإذا مت لسوف أخرج حياً﴾ يجب أن نعرف أولاً إن كانت عبارة ﴿ويقول الإنسان﴾ قـد جاءت على لسـان النوع الإنساني ، أم أنها جاءت على لسان فرد معين . . إنني أرى الاحتمال الأقوى في شأن نزول هذه الآية هو أنها تشير إلى حادث خاص .

أي إن شخصاً معيناً قد قال هـذا القول ، إذ يبين القـرآن بصيغـة التعجب والاستنكـار : استمعـوا إلى مـا يقـولـه هـذا الإنسان . فإذا كان الأمر هكذا ، فإنه لا يكون على لسان النوع الإنساني ، بل على لسان فرد من أفراد الإنسان .

(٨) سورة مريم، الآية ٦٦.

والمسألة الثانية هي : هل الاعتقاد بالمعاد فطري أم لا ؟ .

وهذا يعتمد على الكيفية التي نطرح بها الاعتقاد بالمعاد .

فمرة نطرحه كما يطرحه القرآن في أكثر آياته ، أي إن المعنى الذي يضفيه القرآن على البعث هو الرجوع إلى الله .

﴿ إنّا لِلَّهِ وَإنّا إلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ .

فإذا كان بهذا المعنى ، فإنه فطري . . ولكن هذا كثيراً ما يطرح بصورة ناقصة ليس فيها ذلك المعنى والمفهوم الحقيقي المطلوب . وذلك بتصور أن صنعة الله أشبه بصنعة الصانع الذي يصنع شيئاً ثم ينقضه ليعيد صنعه مرة أخرى . أي إن الله يعيد إلى الأرض أولئك الذين ماتوا ، أي إن الرجوع يكون إلى هذه الدنيا وليس إلى الله ! إن هذا هو ما كان يظنه ذلك الشخص ، ولم يخطر له المعنى الحقيقي الذي يجب أن يعرفه عن المعاد . لقد سمع هذا بأن الناس في المعاد يحيون مرة ثانية ، واعتقد أن هذا الإحياء هو العودة إلى الدنيا ، وهذا ما يظنه معظم الناس ، وليس العودة إلى الله .

فإذا كان تصورنا عن المعاد هو العودة إلى الدنيا ، فإن هذا ليس فطرياً . أما إذا تصورنا المعاد بمعنى العودة إلى الله ، فهذا فطري ، لأنه يكون أمراً قائماً بين الإنسان والله ، وهو ما

يمكن أن نعتبره فطرياً .

السؤال الثاني هو أننا لإثبات وجود الأمور الفطرية عند الإنسان ، هل نكتفي بملاحظة وجودها فعلاً في أنفسنا ، أم أن هناك دليلاً آخر ؟ .

وبما أننا ـ في الحالة الأولى ـ نجد أن الغرائز والأهواء والأمور الفطرية متداخلة ، ولا يمكن الاعتماد على الفوارق اللفظية والاصطلاحية ، فلا بد من الوقوف على الحدود الفاصلة بين الفطرة والغريزة . ولكن هل هذه الحدود الفاصلة اعتبارية ، مثل تقسيمها إلى واعية ولا واعية ؟ .

في الواقع إن هذين السؤالين يسيران متوازيين . فيسألون : هل لإثبات وجود الفطرة نكتفي بما نراه في أنفسنا ؟ الجواب هو أننا لم نصل بعد إلى مرحلة إثبات الفطرة أو تبيان علائمها ـ وهو جزء من أسئلتهم أيضاً ـ ولكننا سوف نتحدث عن ذلك فيما بعد . ثم حتى لو اكتفينا بذلك ، فليس من المستغرب أن نرى أمراً فطرياً ، ثم أن يكون دليلنا على فطريته ما نراه بوجداننا وفي ضميرنا ، فهو أشبه بالبديهيات . فإذا قلنا : إن الكل أكبر من جزئه ، ويستحيل أن يساويه أو يكون أصغر منه ، فإن هذا شيء بديهي .

ولكن إذا سأل أحدهم : ما الدليل على أن هذا بديهي ؟

أي إنه بديهي ببديهيته ، ولكن هل هذه البداهة فرضية أم أن هذه البداهة بديهية ؟ فإذا افترضنا أنها ليست بديهية - بل فرضية - فعلينا أن نبرهن عليها ، فما عسى يكون الدليل والبرهان ؟ أيكون فرضية أم بديهية ؟ فإذا كان دليلنا فرضية ، فهو يحتاج إلى دليل لبرهنته ، وكذلك الأمر إذا كان هذا الدليل فرضية ، إذ يحتاج إلى دليل آخر للبرهنة عليه ، وهكذا .

وأخيراً، إذا وصلنا إلى بديهية لا تحتاج الى أي دليل لإثبات أصلها ومحتواها وكونها بديهية ، عندئذ يكون الأمر صحيحاً . أما إذا لم نصل إلى مثل هذه البديهية أبداً ، فلا تكون ثمة بديهية أصلاً ، وإذا لم تكن ثمة بديهية ، فلا يكون ثمة استدلال ، لأن الاستدلال على أمر ما فطري . أي إذا أردنا أن نأتي بدليل على أمر مجهول استناداً إلى فرضية مجهولة أيضاً ، نكون كمن يضرب الصفر في الصفر ، إذا لا يحصل على حاصل ، وعليه ، فلا عجب أيضاً في أن يقول أحد : إن فينا أموراً فطرية نحس بفطريتها في ضميرنا ووجداننا . أي إننا لسنا بحاجة إلى أي دليل .

ثم يقولون : إذن لا يبقى اختلاف بين الغرائز والأهواء .

الواقع أن ما بحثناه كان بحثاً لغوياً . أي إننا كنا نبحث في لفظة « **الفطرة** » وموضع استعمالها . إننا لا اعتراض لدينا على

من يرغب في أن يسمي كل هذه الأمور باسم « الغرائز » أيضاً . وإنما يدور البحث حول ماهية هذا الأمر الفطري أو الغريزي ، سواء كان اسمه عندك غريزة أم فطرة .

إن اللفظة لا تهمنا من حيث ما بين الغريزة والفطرة من اختلاف . أريد أن أقول : إن اللفظة لا تأثير لها ـ هنا ـ على ما ندعي ، ولكننا نبحث في اللفظة أيضاً . إن البحث يدور حول الأمور الإنسانية التي تعرف بالأدلة الإنسانية ، هل هي مكتسبة أم غير مكتسبة ؟ هل هي مفروضة على الإنسان من الخارج ، أم تنبع من داخل الإنسان ؟ .

فإذا قلنا : إنها فطرية ، فنعني أنها تنبع من ذات الإنسان ، أي أن الإنسان كائن قد زرعت هذه الأمور في عمق وجوده . فلك ـ إذن ـ أن تسميها أنت غريزة ، فهذا موضوع لغوي . إن لفظة « فطرة » لا تستعمل عادة مع الحيوانات فإذا شاء أحد أن يستعملها مع الحيوانات ، فله ما يشاء .

ما من كائن من كائنات العالم أحوج إلى الشرح والتفسير أكثر من الإنسان . وسبق أن قلنا : **إن المواضيع التي تدور حولها جميع البحوث الفلسفية في العالم ثلاثة : (الله ، والعالم ، والإنسان)** . إلا أن هناك فلسفات تولي عناية أكثر للبحث في الله ، وبعض آخر يعني بالعالم أكثر ، وغيرهما يكثر

من البحث في الإنسان .

لكن ترى ما الذي يمتاز به الإنسان في العالم بحيث أننا نقول : العالم والإنسان ؟ أو ليس الإنسان جزءاً من العالم ؟ بلى ، إنه جزء منه ، ولكنه جزء مختلف ، أو أنه جزء على درجة من التعقيد والغموض بحيث أنه يستلزم الشرح والتفسير أكثر من غيره من الأجزاء .

فهذا المعدن جزء من العالم ، الحديد والصلب والذهب والفضة ، كلها أجزاء من العالم ، ولكنها لا تستوجب الكثير من التفسير بحيث تضطر إلى وضع الفرضيات والنظريات بشأنها. لذلك ما يزال الفلاسفة يعتبرون الإنسان من أشد الكائنات مجهولية (الإنسان ذلك المجهول ـ الكسيس كاريل) .

إنه لمما يدعو إلى العجب أن يكون الإنسان مجهولاً عند نفسه مع أنه هو الذي يكتشف المجهولات الأخرى ، حتى البعيدة عنه ، بل ويزعم أنه لم يبق شيء مجهول هناك في البعيد ، ولكنه يقصر عن مثل هذا الزعم بشأن أقرب الكائنات إليه والذي يكشف له المجهولات الأخرى . . كلا . إن المجهولات كثيرة !

إن واحدة من المجهولات هي هذه الأمور الفطرة أو الغريزية في الإنسان ، وهي أمور بعضها يدخل تحت ما يتعرف

عليه الإنسان ويدركه ويتلقاه ، وبعض آخر هو الحاجات والميول .



الفصـــل الأول :

الإنسان والفطرة

أ ـ الإنسان والمعرفة :

١ ـ نظريات مختلفة .

٢ ـ نظرية المنكرين .

ب ـ الإنسان ومطالبه :

ـ المطاليب الجسمية .

ـ المطاليب الروحية :

١ ـ مقولة طلب الحقيقة .

٢ ـ مقولة الأخلاق .

٣ ـ مقولة الجمال .

٤ ـ مقولة الخلق والإبداع .

٥ ـ مقولة الحب والعبادة .

ـ نظرية المفكرين .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أ ـ الإنسان والمعرفة

هناك سؤال بخصوص معرفة الإنسان ، وهو : هل في الإنسان مجموعة من المعارف الفطرية ، أي معارف غير مكتسبة ؟ إن في أذهاننا آلافاً من التصورات والصور . ولا شك في أن الأكثرية التي تقارب الإجماع تقول بأن تلك أمور اكتسابية ، كما يتضح ذلك من الآية الكريمة :

﴿ وَاللَّهُ يُخْرِجُكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ .

وقد أراد بعضهم أن يستند إلى هذه الآية ليؤكد أن كل معلوماتنا مكتسبة ، وإن بدت هناك معلومات فطرية ، فظاهر الآية يقول : إنكم عندما ولدتم لم تكونوا تعرفون شيئاً ، أي إن ألواح ضمائركم كانت نقية لا نقش عليها ، وأعطاكم الآذان

(٩) سورة النحل، الآية ٧٨.

والعيون والقلوب لكي تكتبوا بأقلامها أشياء على ألواح ضمائركم .

كانت هذه إحدى النظريات . وثمة نظرية هي على عكس هذه . وهي تقول : إن الإنسان يولد وهو يعرف كل شيء ، ولا يوجد ما لا يعرفه . وكل ما في الأمر هو أن روح الإنسان قبل أن تحل في بدنه كانت في عالم آخر هو عالم المُثُل (**نظرية أفلاطون**) ـ والمثل هي حقائق الكائنات الموجودة في هذا العالم ـ فتكون الروح قد أدركت المثل ووصلت إلى حقائق الأشياء . وعندما تحل في الجسد يظهر حجاب بينها وبين معلوماتها ، كالذي يعرف أموراً ثم ينساها بصورة موقتة ، ولكنه يتذكرها فيما بعد . فكل من يلد يكون ـ حسب نظرية أفلاطون ـ عالماً بكل العلوم ، والتعليم والتعلم إنما هما بمثابة التذكير والتذكر ، والمعلم هو المذكِّر ، أي إنه يذكره بما يعرفه هو في داخله .

هنالك نظرية ثالثة تقول : إن الإنسان يعرف أشياء بالفطرة ، وعدد هذه الأشياء ـ بالطبع ـ قليل . وبعبارة أخرى : إن أصول التفكير الإنساني المشتركة في جميع أفراد البشر فطرية . أما فروع التفكير وتفرعاته فمكتسبة . . والمقصود من أصول التفكير ليس ذاك الذي يقصده أفلاطون من أن الإنسان قد تعلمها في عالم آخر ونسيها في هذا العالم . وإنما المقصود

هو أن الإنسان في هذه الدنيا يتنبه إلى تلك الأصول ، ولكنه للتعلم يحتاج إلى معلم ، وإلى تنظيم الصغرى والكبرى ، ووضع القياس ، وإجراء التجارب وغير ذلك . أي إن بناء الإنسان الفكري قد جعل بحيث أن مجرد عرض بعض المسائل عليه يكون قادراً على دركها بغير ما حاجة إلى الدليل والاستدلال والبرهان ، وليس لأنه كان يعرفها من قبل .

هذه النظرية يقول بها الفلاسفة المسلمون على وجه العموم ، وهي أيضاً نظرية أرسطو مع شيء من الاختلاف في التفصيلات .

وهذا الاختلاف موجود فيما بين الفلاسفة المحدثين أيضاً ، ولكن ليس بالشكل الأفلاطوني ، فلعل أحداً لم يعد يرى الآن رأي أفلاطون . إلا أن هناك اليوم فلاسفة يعتقدون بأن بعض معلومات الإنسان فطرية و(قَبْلية) ، وبعضها الآخر تجربي و(بَعْدي) . وإن بطل هذه النظرية هو الفيلسوف الكبير المعروف (كانت) .

يعتقد (كانت) بوجود مجموعة من المعلومات (القبلية) أي تلك المعلومات التي لم تحصل بالتجربة ولا بالحواس ، بل هي تلك المعلومات الملازمة لبناء الإنسان الذهني . لقد كانت هذه الفكرة موجودة عند الفلاسفة الألمان ، إلا أن

الفلاسفة الإنكليز المعتمدين على الحواس أكثر ، مثل (جون لوك) و(هيوم) وغيرهما ، كانوا يرون عكس ذلك . فهؤلاء يقولون : إن لوحة الضمير الإنساني خالية من أية معلومات ، بل إن الإنسان يتلقى كل شيء ، ويتعلم كل شيء . .

إن النقطة المهمة والدقيقة هي تلك النظرية التي يقول بها فلاسفة الإسلام والتي ترى أن أصول التفكير البشري ليست تعلمية ولا استدلالية ، ولكنهم لا يرونها ـ في الوقت نفسه ـ من خصائص الذهن ذاته عند البشر ، بخلاف (**أفلاطون وكانت**) اللذين يعتبرانها ذاتية ،ويقولون إن الإنسان عند ولادته لا يملك شيئاً ، ولا حتى تلك الأصول والمبادىء في التفكير ، ولكنهم يقولون : إن تلك الأصول التي تظهر بعدئذ لا تحتاج إلى التجربة أو الاستدلال أو المعلم ، فما أن يفكر الإنسان في طرفي قضية ـ أي الموضوع والمحمول ـ حتى يصل حتماً إلى الحكم بين الموضوع والمحمول ، فمثلاً : لو قلنا : إن الكل أكبر من جزئه ، لقال أفلاطون : إن الإنسان يعرف هذا منذ الأزل ككل الأشياء الأخرى في العالم . ولقال (كانت) : إن مقولة الكل أكبر من جزئه سلسلة من العناصر الذهنية الفطرية الداخلة في بناء العقل ، أي إن بعضاً منه مأخوذ من الخارج ، وبعضاً آخر يتعلق بالعقل ذاته .

ويقول المسلمون : كلا . إن وليد الإنسان لا يعرف

شيئاً ، بما في ذلك كون الكل أكبر من جزئه ، لأنـه لا يملك تصوراً عن الكل ولا عن الجزء . ولكنه إذا حصل له تصور عن كليهما ، وأقام أحدهما بإزاء الآخـر ، عندئـذ يحكم ـ بغير مـا حاجة إلى دليل ومعلم وتجربة ـ على أن الكل أكبر من الجزء . وهكذا نجد أن هناك اختلافاً بين الفلاسفة المسلمين وأفلاطون من حيث وجـود الفـطرة وعـدم وجـودهـا . فلننـظر الآن رأي القرآن .

يقول القرآن من جهة :

﴿ وَاللَّهُ أَخْـرَجَكُمْ مِنْ بُـطُونِ أُمَّهَـاتِكُمْ لَا تَعْلَمُـونَ شَيْئـاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ .

فهو هنا يرى أن الوليد كاللوح الأبيض خال من كل نقش . ولكنه من جهة أخرى يطرح مسائل يـدرك منها المـرء أن عقل الإنسان غني عن الاستدلال في بعض الحالات . فكيف يكون التوفيق بين هاتين الجهتين ؟ .

خذ مثلاً قضية التوحيد في القرآن . إن ما سوف نورده من الآيـات يدل على أنـه أمـر فـطري . . وعليـه ، فـإن القبـول بـوحدانيـة الله في ضمير الإنسـان لا يأتلف مـع « **لا تعلمـون شيئاً** » لكنهما في الواقع يأتلفان .

أو خذ مثلاً تكرر ورود « التذكـر » في القرآن . وإن هـذا

لعجيب . . ففي الوقت الذي يفند فيه القرآن نظرية أفلاطون تفنيداً شديداً في قوله **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾**، نجده يخاطب الرسول الكريم قائلاً :

﴿ فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴾[١٠] .

فها هو القرآن نفسه يستعمل كلمة (تذكير) ويصف النبي بأنه (مذكر) وهذا يدل على أن القرآن يرى أن هناك مسائل لا تستوجب الاستدلال والبرهان ، بل يكفيها التذكير بها . من ذلك مثلاً :

﴿ هَلْ يَسْتَوِي الّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[١١] .

وهذا استفهام تقريري كطريقة سقراط في التربية والتعليم . يقولون : إنه عندما كان يريد ـ سقراط ـ أن يثبت شيئاً للسامع ، كان يبدأ بأوضح الأمور بداهة وبصيغة سؤال يسأل فيه : هل الأمر هكذا أم هكذا ؟ وبما أن الأمر كان واضحاً ، فقد كان سقراط يعلم أن العقل سوف يختار الواضح ، فكان يختاره ، وبعد ذلك كان يرتفع بالسؤال قليلاً ،

---

(١٠) سورة الغاشية، الآية ٢١.

(١١) سورة الزمر، الآية ٩.

وبالطريقة ذاتها : هل هي هكذا أم هكذا ؟ فكان يختار ما يعلم أنه سوف يختاره ، وهكذا كان يستمر حتى يدرك السامع في النهاية أنه قد اعترف بما كان سقراط يريده أن يعترف به ، وبغير أن يشرح سقراط شيئاً ، وذلك لأنه كان أستاذاً في فنه وعالماً بالنفس ، فكان يستخلص الجواب من السائل نفسه . كان يقول عن نفسه : إنه مثل أمه (كانت أمه قابلة) يقوم بالاستيلاد كما تفعل هي ، فالطبيعة هي التي تجعل الأم تضع وليدها ، ولكن القابلة ترشدها وتعينها على الولادة . لذلك لم يكن سقراط يفعل شيئاً سوى مساعدة العقل على إيلاد الفكرة ، الجديدة .

والقرآن ـ أيضاً ـ يتخذ أسلوباً خاصاً في طرح التساؤل : .

﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ .

﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾[١٢] .

فهو يسأل وعليهم أن يجيبوا ، وعندئذ يقول :

﴿ إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾[١٣] .

---

(١٢) سورة ص، الآية ٢٨ .

(١٣) سورة الرعد، الآية ١٩ .

هكذا يتضح لنا أن الأمور الفطرية التي يقول بها القرآن ليست من نوع الأمور الفطرية التي يقول بها أفلاطون ، بل هي الاستعداد الفطري في كل إنسان بحيث أن الوليد عندما يصل إلى مرحلة يستطيع فيها أن يتصور تلك الأمور ، فإن تصديقه لها يكون فطرياً . أي إن تصديقها ـ بعد تصورها ـ يكون فطرياً . وعليه ، فليس ثمة تناقض في أن يقول : ﴿ **هو الذي أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾ وأن يقول : إن التوحيد فطري .

وعلى الرغم من أنه يشير إلى كثير من المسائل لتذكرها ، فذلك لا ينافي أن تكون تلك المسائل فطرية ، أي إنها لا تستوجب التعلم والاستدلال ، ولكن ليست فطرية بمعنى أنها كانت معلومة عند الإنسان قبل أن يولد .

ترى ماذا يقول أولئك الذين ينكرون وجود الفطرة ؟ يقولون : ليس في الإنسان مبادىء ثابتة ملازمة لطراز تفكير العقل (لا ذلك التلازم الذي يقول به كانت) . مثلاً : كان القدامى يقولون ـ في باب مبادىء الفكر ـ : إن الجمع بين النقيضين مستحيل ، أي يستحيل أن يكون شيء ما بذاته موجوداً في الوقت الذي هو بذاته لا يكون موجوداً ، ومن ذلك

لا يمكن أن تكون فكرة ما مطابقة للواقع وأن لا تكون مطابقة للواقع في آن واحد . وهناك كلام كثير حول هذا جرى فيما بعد في فلسفة (هيكل) وفي الماركسية (وهو خارج الموضوع) .

أو نقول مثلاً : إن شيئين يتساويان فيما بينهما إذا كان كل منها يساوي شيئاً ثالثاً ، أو أن الكل أكبر من جزئه ، أو أن نقول : إن الترجيح بلا مرجح مستحيل . فمثلاً : إذا كان هناك احتمالان لشيء واحد ، احتمالان يخالف كل منهما الآخر ، ونسبة الشيء إلى كل من الاحتمالين متساوية مئة بالمئة ، فإن تمايل هذا الشيء إلى أي من الاحتمالين ، اللذين علاقتهما به . متساوية ، يتطلب وجود عامل خارجي مؤثر ، فإذا لم يتدخل أي عامل خارجي ، فإن ترجيح الشيء لأي من الاحتمالين على الآخر مستحيل .

وهناك أمثال أخرى ، كأن يشغل شيء واحد في آن واحد مكانين . هذه أمور لا يمكن العثور لها على دليل ، ولكن هذا لا يعني القول بأنها من المجهولات التي لا يمكن إثباتها .

إنما هناك أمور لا يوجد دليل على إثباتها ، ولكنها ليست مجهولة ، فمثلاً خذ موضوع أبعاد العالم . فهل أبعاد العالم متناهية أم غير متناهية ؟ قد يقول قائل : لا أعلم إن كانت متناهية أم غير متناهية ، إذ لا يمكن الإتيان بدليل على ذلك .

أو كقول من يقول : إنّ جميع الأشياء آخذ بالكبر معاً وبنسبة واحدة ، أي لو أن أبعادي في الوقت الحاضر كانت ، مثلاً : ١٧٠ سم طولاً وكذا مقدار لطول اليد والرجل ، وهكذا الجدار ، والماء ، والكرسي ، والستائر ، ثم جاء من يقول : إن جميع الأبعاد قد ازدادت ، فتقول : كان طولي ١٧٠ سم فهل أصبح الآن ١٨٠ سم ، فيقول : كلا ، لأن السانتيمتر قد كبر أيضاً بالنسبة نفسها . هذا لا يمكن دحضه بالدليل ، ولا دحض عكسه . إن أموراً من هذا القبيل لا يمكن إثباتها أو نفيها بالدليل ، فتبقى في نظر الإنسان كأشياء مجهولة .

أما القول بأن الجسم الواحد في الآن الواحد يشغل مكانين لا يمكن إثباته ، ولكنه لا يبقى عند الإنسان أمراً مجهولاً ، فهو لا يشك في أن هذه المقولة وأمثالها لا صحة لها .

إن الذين يقولون بوجود مبادىء التفكير الأصيلة لا بد لهم من القول بأن تلك المبادىء أصيلة ، لا تتغير وغير قابلة للخطأ ، ويقولون : ما دمنا هنا فإن هذه الأصول صحيحة ، وإذا نقلنا إلى كرة أخرى ستبقى صحيحة أيضاً . إن مقولة ٢ × ٢ = ٤ صحيحة هنا في الدنيا وصحيحة هناك في الآخرة ، وتبقى صحيحة حتى بعد مضي ملايين السنين .

فلو آمنا بوجود فطرة كهذه في التفكير ، فإننا يمكن أن نقول بوجود فروع لها ، لأن الفروع تكون مبنية على المبدأ نفسه . أما إذا قال أحد : إن هذا المبدأ نفسه مكتسب ، أي إن عاملاً ما قد حملنا على قبوله ، وإننا كالمرآة الموضوعة أمام الصور ، نقول : إن الكل أكبر من الجزء ، فإن ذلك يكون ناشئاً عن الظروف المحيطة التي اقتضت ذلك ، فإذا تغيرت الظروف المحيطة ، فقد نقول العكس ، أي إن الجزء أكبر من الكل . . أريد أن أقول : إننا إذا أنكرنا أصول التفكير ، فلن تبقى لأي علم أو تعلم قيمة .

إن الرياضيات بمجموعها قائمة على مجموعة من المبادىء المتعارف عليها ، فإذا لم يكن لهذه المبادىء أي اعتبار ، بل كانت تعتمد على صياغة عقولنا الخاصة وبنائها ، وأننا إذا تغير بناء عقولنا وتركيبها فإننا نقول غير الذي قلناه من قبل ، أو أن تلك المبادىء تكون كذلك ما دمنا نعيش على الأرض ، فإذا نقلونا إلى المريخ يتغير طراز تفكيرنا . . . إن هذا الضرب من التفكير لا يقيم - بالطبع - أي وزن لأية فلسفة .

والنتيجة التي يمكن التوصل إليها من هذا الكلام هي أن الذين ينكرون الأصول الفطرية الأولية للتفكير ، لا يمكن أن تكون لهم وجهة نظر حول هذا العالم ، ولا أن تكون عندهم

فلسفة تحكم حكماً باتاً بأنها تعرف العالم . وهؤلاء أنفسهم لم يدركوا أن مثلهم مثل الذي يجلس فوق فرع شجرة وينشر الفرع تحت قدميه بالمنشار ، بغير أن يتنبه إلى أنه إذا أتم نشر الفرع فسيسقط معه .

لذلك فلا مناص أمام الفلسفات المادية إلا أن تكون حسية محضاً ، ولا مناص لها إلا أن تعتبر جميع الأفكار حصيلة عوامل خارجية ، فتنكر بذلك أصول التفكير الأولية المسلم بها والثابتة التي لا تتغير . أي إن كل ما نقوله ، وكل الفروع التي نقول بها ، يرى هؤلاء أن لا أساس لها من الصحة . وعليه ، فإن الفلسفة التي تقام على تلك الأصول والفروع لا يكون لها أساس من الصحة أيضاً . بل لا يكون هناك أساس صحيح لأية فلسفة ، وتكون النتيجة هي الشك ، ونفي العلم ، ونفي الفلسفة .

إلى هنا كان بحثنا يدورحول الإدراك والمعرفة ، ونكون قد توصلنا إلى ما يلي : ذكرنا مختلف النظريات ، ثم اخترنا نظرية وقبلناها ، وهي التي تقول : إن أصول الفكر فطرية . وأوضحنا أن هذه الفطرة التي نقول بها تختلف عن الفطرة التي قال بها أفلاطون وكانت ، وأنها ليست مولودة مع الوليد . وقلنا : إن الطريق الوحيد لتقويم علم البشر وفكره وفلسفته هو القبول بالأصول الأولية لفكر البشر ، وأنه بإنكار ذلك لا يتبقى

لنا سوى الشك ، وأن الفلسفات التي تقول بهذا ، ولكنها في الوقت نفسه تعتقد بالمادية الديالكتيكية (أي القول بأن العالم لا شيء سوى المادة) ينسون أن مقولتهم تلك فكرة لا اعتبار لها ، أي بصرف النظر عن الانتقادات التي يمكن أن نأخذها على المادية ، فهي لا تعدو أن تكون ذلك الفرع الذي سقط مع صاحبه بعد نشره بالمنشار .

ب ـ الإنسان ومطاليبه

القسم الثاني هو قسم المطاليب الفطرية . . فهل للإنسان مطاليب فطرية في ذاته ؟ تحدثنا من قبل عن المعارف ، والآن يتناول حديثنا المطاليب ، وهي على نوعين :

١ ـ المطاليب الجسمية .

٢ ـ المطاليب الروحية .

ونقصد بالمطاليب الجسمية تلك التي تختص بالجسم مئة بالمئة ، كإشباع غريزة الجوع ، فهذه قضية مادية وجسمية بحتة ، ولكنها في الوقت نفسه غريزية ، أي إنها ترتبط بالبناء الجسمي للإنسان والحيوان ، فبعد أن يهضم الطعام في معدة الإنسان ، يحس بحاجته إلى طعام جديد ، ويكون هذا الإحساس ناشئاً من مجموعة من الإفرازات المعوية التي تنعكس إلى عقل الإنسان بصورة إحساس ، حتى لو كان الإنسان لا

يعلم أنه يملك معدة ، كالطفل . ثم لكي يسكت جوعه يأكل ، وإذا أكل زال عنه ذلك الإحساس بالجوع ، بل قد تعيبه حالة من النفور . وكذلك هي الغريزة الجنسية إلى حد تعلقها بالشهوة والهرمونات الجسمية وإفرازات الغدد الخاصة (أما قضية الحب ، وهل أن الحب والشهوة شيء واحد أم شيئآن ؟ حتى من حيث تعلقهما بشخصين ، وهل أن العشق من مقولة الشهوة أم لا ؟ فذلك يحتاج إلى بحث مستفيض ليس هنا مجاله) .

وخذ النوم ، مهما تكن ماهيته . فإذا كانت تسببه الخلايا المتعبة ، أو مسموميتها على أثر الإجهاد وبذل الطاقة ، أو أي سبب آخر ، فإنه يتعلق ببنية الجسم . هذه أمور يدخلونها ضمن « **الغرائز** » . إلا أنها في الوقت الحاضر لا تدخل ضمن بحثنا .

هنالك مجموعة من المطاليب والميول الغريزية أو الفطرية التي يدخلها علماء النفس ضمن الأمور الروحية ، ويطلقون على اللذائذ الناشئة عن إشباعها اسم (**اللذائذ الروحية**) كالميل إلى الأمومة أو الأبوة ، وهذا يختلف عن الغريزة الجنسية التي تريد المرأة لإشباع الشهوة . . إن الميل الذي يشعر به الإنسان إلى أن يكون له طفل ، واللذة التي ينالها جراء ذلك ، لا تشبه اللذة الجسمية ، أي إنها لا تختص بعضو من

أعضاء الجسم . إن طلب التفوق ، والجاه ، والقوة في الإنسان نوع من العطش الروحي . فمهما تكن قوة الإنسان ، فإنه يريد المزيد منها ، وقد تكون إرادته هذه غير متناهية . يقول سعدي ما ترجمته :

(إذا أكل رجل الله رغيف خبز
فإنه يهب نصفه الآخر للفقراء)
(وإذا استولى الملك على الأقاليم السبعة
فإن قلبه يظل متعلقاً بإقليم آخر)

إن الإنسان إذا سار على درب الوصول للسلطة وللقوة وللمكانة ، فلا نهاية لدربه ، فإنه حتى إذا سيطر على الأرض برمتها ، يظل يفكر في إرسال الجيوش إلى كواكب أخرى حيث يمكن أن يجد بشراً يسيطر عليهم .

أما طلب الحق والبحث عن الحق والعلم فأمر آخر .

إن المعرفة ، واكتشاف حقائق الفن والجمال ، والخلق والافتنان والإبداع ، وفوق ذلك ، كل ما ندعوه بالعشق والعبادة ، كل العبادة والحقيقة ، فناشيء عن الحب (أما العبادة الناشئة عن الخوف والطمع ، فنحن نعلم أن الإسلام لا يقيم لها وزناً ، إلا من حيث كونها مقدمة قد توصل الإنسان فيما بعد إلى مرحلة أعلى) .

إن المطاليب المذكورة ينبغي أن تبحث لمعرفة ما إذا كانت فطرية أم لا .

بعد إنكار تلقي العلم والإدراك تلقياً فطرياً ، وصلنا إلى هاوية الشك الرهيبة . ذلك الشك المطلق الذي يوصلنا إلى السفسطائية وإلى نفي العلم والإدراك . .

بل وإلى نفي الحقيقة نفياً كلياً ! علينا أن نرى الآن إن كانت فينا طلبات فطرية أم لا . وقبل ذلك ، ينبغي أن نرى إن كان هناك فرق بين أن تكون فينا طلبات فطرية أو لا تكون . هل نجد هنا أيضاً أناساً ينكرون وجود الطلبات الفطرية فيقطعون الفرع من أصله ، كما فعلوا عند إنكار أصول الفكر البشري وقطعوا فرعه ، من دون أن يدركوا أنهم يجلسون على الغصن الذي يسعون إلى قطعه ؟

سبق أن قلنا : إن الشيء الموجود في الإنسان والذي لا يعتوره أدنى شك ، والذي يجعل الإنسان مختلفاً عن سائر المخلوقات الأخرى (بغض النظر عن الاختلافات الأخرى) هو أنه كائن يدرك العالم الخارجي ، أو بعبارة أخرى ؛ إنه يفكر فيما يراه من حوله . أي إنه كائن مفكر . وبتعبير العصر الحاضر : إنه كائن واع ، إنه يعي ذاته ويعي العالم من حوله .

ولامتياز الإنسان بهذه الميزة ، فإنه يتلقى سلسلة من

المعارف عن العالم الخارجي ونطلق على هذه العملية اسم (الإدراك) . . الإدراك! ما أجملها من كلمة انتخبوها منذ القديم ! فالإدراك في العربية يعني التسلم والوصول . وقد استند الفلاسفة إلى أصل هذه الكلمة ، فقالوا للذي يبحث عن شيء فيصل إليه : إنه قد أدركه ، كأن يطارد إنسان إنساناً فاراً ، فإذا وصل إليه ، قيل : إنه قد أدركه .

هذا هو ما يتسلمه الإنسان من العالم الخارجي ، وهو ضرب من الوصل والارتباط بينه وبين العالم . وما دام الإنسان جاهلاً ، فثمة ستار مسدول بين العالم وبينه ، وكأنه يحول بينه وبين الوصول . ولكن ما إن يصبح عالماً بالعالم ، يكون كأنه قد وصل إليه ، فذاك نوع من الوصول . ولا شك أن أياً من الحيوانات والنباتات والجمادات لا يشارك الإنسان في هذه المعرفة .

إن للحيوانات معرفة مبهمة عن العالم الخارجي ، ولكنها ـ ولا شك ـ لا تبلغ ما للإنسان من معرفة به ، فالحيوان لا يفكر ، لأن التفكير يعني كائناً له رأسمال من المدركات يتوصل به إلى الوصول إلى رأسمال جديد ، أي إنه بما يعرف يكتشف مالا يعرف .

فأنت عندما تفكر في موضوع ما ، في مشكلة ما ـ فمثلاً ـ

تجلس وتفكر في أمر المدرسة ، ثم تصل إلى اكتشاف حل . فما هذا التفكير ؟ أي عمل هذا ؟ إنك تفكر بما لديك من معلومات في المجهول الذي يواجهك ، ثم تقيم علاقة بين معلوماتك وذاك المجهول فتحيله إلى معلوم ، أي إنك اكتشفت حلاً جديداً . وما أشبه هذا بالتوالد والتناسل في عالم المادة والجسم . . ليس في الحيوان شيء من هذا . الحيوان يحس فقط ، أي هذه المشاهدة السطحية . فهو يرى الألوان التي نراها ، ويحس بالحرارة التي نحس بها ، ولا شيء أكثر ، فالتفكير من خصائص الإنسان .

إن المسألة الأخرى التي تميز الإنسان عن غير الإنسان ، هي مسألة النزعات الخاصة بالإنسان ، وهي ما يمكن أن نسميها بالنزعات المقدسة من جهة ، وبالنزعات التمحورية من جهة أخرى .

فما معنى النزعات التمحورية ؟ إنها تلك النزعات التي تجعل من الشخص ذاته محوراً لفعالياته . . حسن ، هذا موجود في الحيوان أيضاً ، وفي الإنسان العادي كذلك . إن النزوع إلى الغذاء موجود في الحيوان ، إلا أن هذا النزوع إلى الغذاء نزوع نحو ذاته ، أي إنه يريد أن يجذب الغذاء إليه . . إن في الإنسان أيضاً عدداً من هذه الميول المتمحورة (وذلك

لأن الإنسان حيوان أيضاً ، بل هو حيوان قبل أن يكون إنساناً) .

إلا أن في الإنسان ميولاً ونزعات أخرى مختلفة ، وهي ليست النزعات التمحورية ، بل إنها نزعات يراها الإنسان مقدسة في وجدانه ، ويضعها في مرتبة أعلى وأرفع . وكلما ارتفع ميزان تمسك الإنسان بهذه الميول ، ازداد اعتبار الناس لرفعة هذا الإنسان .

إن النزعات التي نلاحظها على الحيوان نزعات تمحورية بحتة ، كالنزوع إلى النوم والأكل وأمثالهما ، وإذا كانت فيه نزعات غير تمحورية ، فإنها غالباً ما تكون في حدود بقاءالنوع ، أي في محيط التوالد والتناسل ، وذلك ضمن حدود الغريزة . ها نحن قد عدنا إلى تعريف الغريزة مرة أخرى . وقصدنا هنا بالغريزة هنا : العمل الذي تسخر الطبيعة الحيوان للقيام به ، لا العمل الذي يقام به بوعي وحرية واختيار .

خذ الفرس مثلاً ، فعندما تلد وليدها يولد فيها معه نوع من الميل الشديد إليه لا يكاد يعلمه إلا الله . وعندما تمتطيها تلاحظ أنها لا تريد أن تبتعد عن مكان وليدها ، قلقاً عليه ، ولا تني تلتفت إليه ، وإذا طردتها عنه تعود راكضة إليه . ويكون

هذا حالها حتى يكبر الوليد تدريجياً . وكلما تقدم الوليد في العمر ، ضعفت علاقة الأم به ، حتى يبلغ فتوته .

على كل حال ، إذا كانت الفرس في السادسة أو السابعة ، وكان لها مهر في الثانية ، فلا بد أنها تشعر بلذة عند النظر إلى مهرها ، ولكنها لا تشعر بعلاقة نحوه ، بل قد ترفسه إذا اقترب منها ، فلماذا ؟ لأن تلك العلاقة الغريزية الأولى كانت لغرض حماية الوليد لكي يستمر النوع ، ولم يكن هناك أي غرض آخر ، فما إن يستطيع الوليد الاعتماد على نفسه ، كأمه ، حتى يصبح عندها كأي حصان غريب آخر .

كذلك الحال عند الحيوانات التي تعيش في مجتمعات ، فعملها ليس إنتخابياً ، بل هو انتصابي ، أي إن الطبيعة نصبتها واختارتها لتقوم بذاك العمل قياماً جبرياً لا تخلف فيه .

فالنحل من الحيوانات الاجتماعية التي تعيش في جماعات ، وكذلك النمل وأنواع من الغزال ، وكلها تعمل بصورة غريزية ، أي بصورة تلقائية وشبه واعية ولا إنتخابية ، فهي أعمال عينتها لها الطبيعة منذ البداية ، فليس بمقدورها التخلف عن أدائها . وذلك هو النزوع عند الحيوان .

أما الإنسان ففيه ميول ونزعات لا يمكن تفسيرها بالتمحور ، وإذا أمكن تفسيرها بذلك فهناك مجال للأخذ والرد

فيه . ثم إنها تتميز بالإنتخابية والوعي . وما « **الإنسانية** » سوى هذه الميول نفسها ، ولا شيء سواها .

إن جميع المدارس الفكرية في العالم ، سواء أكانت إلّهية ، أم مادية ، أم شاكّة . . كل ماتقوله يتضمن ـ على كل حال ـ أموراً لا حيوانية تختص بالإنسان . وهذه الأمور هي التي سوف نطرحها لنعرف إن كانت فطرية أم لا ، وما النتائج التي نتوصل إليها في كلا حالتي فطريتها أو عدم فطريتها .

إن هذه الميول والنزعات ، التي توصف أحياناً بالمقدسات ، يمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف أومقولات ، أو على الأقل فإن هذه المقولات الخمس هي التي نعرفها لحد الآن :

١ ـ مقولة طلب الحقيقة .

إن البحث عن الحقيقة هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم (**المعرفة**) أو مقولة (**إدراك العالم الخارجي**) . . إن هذا النزوع موجود في الإنسان ، وهو النزوع إلى اكتشاف الحقائق كما هي ، أودركها على ما هي عليه . أي إن الإنسان يريد أن يتسلم المعلومات عن العالم وعن وجود الأشياء كما هي . ولقد جاء في إحدى دعوات الرسول الكريم قوله :

« **اللّهُمَّ أَرِني الأَشْياءَ كَما هِيَ** » .

والحقيقة ، إن هذا هو ما يسمى بالحكمة والفلسفة ، وما انصراف الإنسان إلى الفلسفة إلا استجابة لهذا الميل والنزوع إلى معرفة الحقيقة وإدراك حقائق الأشياء ، حتى أننا نستطيع أن نطلق عليه اسم « **الحس الفلسفي** » أو (**البحث عن الحقيقة**) .

لابن سينا كلمة لا أحسب أن أحداً قد سبقه إليها . فعن هدف الفلسفة وغايتها يقول : « صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني » أي أن يتلقى العالم العيني كما هو ، ليصبح عالماً بذاته ، العالم العقلي للعالم العيني الخارجي .

إن قضية البحث عن الحقيقة عند الفلاسفة هي الكمال النظري ذاته ، والإنسان يبحث ، بفطرته ، عن كماله النظري ، أي أن يدرك حقائق العالم . وهذا موجود في الإنسان وملحوظ ، ويسمى في علم النفس « **حس البحث عن الحقيقة** » أو « **حب الاستطلاع** » ويبحثونه على صعيد واسع .

ويقولون : إنه ملحوظ في الأطفال إبتداء من الثانية والنصف أو الثالثة من أعمارهم ، فتكثر أسئلتهم عن كل شيء ، إلا أن الأبوين الجاهلين عندما يرون إلحاح أطفالهما في السؤال وهم بهذه السن ، يعتبران ذلك « **فضولاً** » ،

وتطفلاً . . هذا خطأ . إن الطفل يسأل ، وله الحق في أن يسأل ، وحتى لو سأل سؤالاً لم يستطيعا الإجابة عليه ، فينبغي ألا ينهراه ، بل عليهما أن يجيباه على قدر الإمكان . كما أن الطفل قد يقوم بكثير من الأعمال التي يعنفونه عليها ، كأن يلمس كل شيء تصل إليه يده ، فيقولون عنه : إنه مؤذ . أهو مؤذ حقاً ؟ أليس دافعه للقيام بذلك هو حب الاستطلاع ؟ إنه يريد أن يحرك هذا الشيء ليعرف ما سيحدث . نحن ، بالطبع ، نعرف ما سيحدث ، لأننا جربنا ذلك من قبل ، ولكن الطفل لا يعرف ، لأنه لم يجرب بعد ، فيريد أن يجرب .

ثمة حكاية طريفة تحكى عن أبي ريحان البيروني بهذا الخصوص : كان للبيرونّي جار فقيه ، جاء يوماً لعيادة البيروني في مرض ألمّ به ، فرآه مسجىً في فراشه وقد استقبل القبلة ، وهو في حالة احتضار . ولكن البيروني ـ وهو في هذه الحالة ـ سأل الفقيه سؤالاً في الفقه ، فعجب الرجل وقال له : ما هذا وقت سؤال . فقال البيروني : أعلم أنني موشك على الموت ، ولكني أسألك أيهما أفضل ، أن أموت وأنا عارف بجواب سؤالي ، أو أن أموت وأنا لا أعرفه ؟ فقال الفقيه : أن تموت وأنت عارف أفضل . فقال : إذن أجبني على سؤالي . فأجابه . ويقول الفقيه : إنه لم يكد يصل بيته حتى تعالى العويل والصراخ من بيت البيروني .

هذا ، إذن ، إحساس كامن في البشر . والذين أبقوا هذا الإحساس حياً في أنفسهم من العلماء وتعهدوه ، بلغوا مرحلة أصبح فيها طعم اكتشاف حقيقة ألذ عندهم من أي شيء آخر .

هنالك حكاية أخرى تروى عن السيد محمد باقر الذي كان من أهالي أصفهان ، وهي حكاية رويت منذ القديم ، يقال أن المرحوم الحاج سيد محمد باقر في ليلة زفافه عندما رأى النسوة ما زلن يملأن غرفة العروس ، دخل غرفة مجاورة خالية وقال في نفسه : هذه فرصة طيبة للمطالعة ، وتناول كتاباً وراح يقرأ فيه . وبعد خروج النسوة ، ظلت العروس تنتظر قدوم السيد ، فلم يأت . وفجأة تنبه إلى أن الصبح قد انبلج . لقد استغرق السيد في المطالعة استغراقاً نسي معه عروسه ليلة زفافه .

وتحكى عن (باستور) قصة مماثلة ليلة زفافه ، حيث انتهز فرصة نصف ساعة من الفراغ ودخل إلى مختبره ، ولم ينتبه للوقت حتى أصبح عليه الصباح .

هذا موجود في البشر ، قليلاً أو كثيراً ، وهو كسائر الأحاسيس ضعفاً وقوة ، كما أنه ينمو بمقدار ما يتعهده المرء ويربيه . والناس يرجحون الإنسان العالم على الإنسان غير العالم .

وثمة كلمة تروى عن (جون ستيوارت مل) الفيلسوف

الإنكليزي المعروف ، إنه قال ما معناه : العالم الفقير خير من الجاهل الغني . أي أنه يرجح العلم مع الفقر على الغنى مع الجهل .

كل هذا الكلام يشير إلى أهمية الوصول إلى الحقيقة عند الإنسان ، ومعنى الحقيقة في الحرية والوعي ، والوصول إلى العالم وإدراكه .

٢ ـ مقولة الأخلاق .

إن النزوع الآخر الكامن في الإنسان هو التمسك بالأخلاق ، وهذا من مقولة (الفضيلة) ، وهو ما نطلق عليه في علاقاتنا اسم (**حسن الأخلاق**) . إن الإنسان يميل إلى أشياء كثيرة لما فيها من منافع مادية له ، كالرغبة في المال ، لأن المال ينفع الإنسان في قضاء احتياجاته المادية ، وهذه الرغبة في المال هي التمحور على الذات ، أي الميل إلى ما يحفظ حياته . وبالطبع ، إن مجرد نزوع الكائن الحي إلى المحافظة على حياته ، يعتبر أمراً غامضاً بذاته ، ولكن ليس هنا مجال بحثه .

وعليه فإن للإنسان تعلقاً بأمور لا من حيث كونها نافعة ، بل من حيث كونها فضيلة وخيراً ، أي الخير الروحي . فالمنفعة خير مادي ، والفضيلة خير روحي . والإنسان يحب

الصدق لأنه صدق ، ويكره الكذب لأنه يعارض الصدق . فالتعلق بالصدق والأمانة والتقوى والنقاء وغيرها تعلق بالفضيلة ، وهو على نوعين : فردي واجتماعي . فالفردي ، كالتعلق بالنظم والانضباط ، وبالسيطرة على النفس ، وبالشجاعة التي تعني قوة القلب ، لا قوة العضلات . والاجتماعي ، مثل الرغبة في التعاون ، ومساعدة الآخرين ، والعمل الجماعي ، والإحسان والتضحية في سبيل الآخرين حتى التضحية بالنفس ، والإيثار .

٣ ـ مقولة الجمال .

الإنسان ينزع إلى الجمال نزوعاً مطلقاً ، سواء كان الجمال في الخَلْق أم في الخُلق ، وما من أحد يخلو من الإحساس بحب الجمال . فالمرء يسعى حتى فيما يلبس إلى أن يكون جميل المظهر بقدر إمكانه . . إن الجمال ـ في الواقع ـ مطلوب لذاته . . إنك تشيد العمارة لتقيك من الحر والبرد ، ومع ذلك فإنك تلبس هدفك ذاك بلبوس من الجمال والفن الجميل . والإنسان يحب الجمال في الطبيعة ، فحيثما يرى ماء رائقاً ، أو حوضاً للسباحة ، أو بحراً ، يحس باللذة والانتعاش .

وكذلك الأمر في الفن ، الذي يعني خَلق الجمال ،

كالخط الذي يعد من الفنون القديمة جداً ، فللخط الجميل قيمة كبيرة عند الإنسان . فالقرآن الذي رسم بخط جميل جداً قد تراه عشر مرات ، ثم تود لو تتملاه مرة أخرى . . كان أبي رضوان الله عليه جميل الخط ، وكان تعلقه برسم الخطوط كبيراً ، كان يقول : عندما كان يحصل في يدي ـ أحياناً ـ قرآن ذو خط جميل ، ما كنت أستطيع قراءته ، لأني كنت أظل مبهوتاً من جمال خطه .

من نماذج الخطوط الجميلة تلك الكتيبة على إيوان (بايسنقر) التي لا نظير لها . إن واحداً من وجوه آية وجود القرآن نفسه هو مقولة الجمال هذه ، إذ أن جمال فصاحته وبلاغته من أهم عوامل عالميته .

٤ ـ مقولة الخلق والإبداع .

إن في الإنسان نزوعاً إلى إيجاد ما ليس موجوداً وخلقه . صحيح أن البشر أخذ يصنع ويبدع ويخلق لسد حاجاته ، ولكن مثلما كان العلم وسيلة للحياة ووسيلة للعلم لذاته ، كذلك كان الخلق والإبداع . فأنت لا بد قد لاحظت مدى الفرحة التي تصيب الطفل إذا استطاع أن يبتكر شيئاً أو يبتدعه ، فيحس عندئذ بشخصيته . . إن هذا الخلق والإبداع يمكن أن يظهر بمظاهر مختلفة ، كالتخطيط الاجتماعي ، وإدارة الدولة ،

وبناء المدن ، وبرامج التخطيط ، وطرق التـدريس والتعليم ، وفي الكتب (كثير من الكتب تقليدي . ومن المعروف قولهم : إنهم يستنسخون الكتب المطبوعة ، ثم يطبعونها مرة ثانية) إلا أن في بعض الكتب إبداعاً وخلقاً .

إذن ، فهذا النزوع موجود في كل شخص ، وكل شخص يحب أن يكون مبدعاً مبتكراً . والأرفع من ذلك أن يضع شخص نظرية ويثبتها بالبرهان ، فيتقبلها الآخرون ويكونون من أتباعه ، فهـذا ضرب من الخلق والإبـداع . من ذلك مثـلاً ذاك الـذي وضع نظرية الحركة الجوهرية وأيدها بالبرهان .

لا شك أنك تلاحظ أن مقولتين أو ثلاثاً تتدخل لتبتدع شيئاً واحداً . خذ الشعر مثلاً ، فقد تدخلت فيه مقولتان . فالشاعر بنظمه الشعر قد خلق وأبدع ، أوجد جديداً لم يكن ، فأرضى في نفسه مقولة الخلق والإبداع . وهو في الوقت نفسه قد خلق شيئـاً جميلاً ، فـأرض بذلـك في نفسه مقـولة الجمـال . وقد يمكن أن تضاف إلى ذلك مقولة البحث عن الحقيقة مثلاً .

٥ ـ مقولة العشق والعبادة .

إننا نطلق على المقولة الخامسة اسم مقولة العشق أو مقولة العبادة . سبق أن قلنا ـ في بداية الكـلام ـ أن ليس في العالم كـائن أحوج إلى التفسيـر والتـأويـل من الإنسـان ، إذ أن في

الإنسان أموراً ليست موجودة في غيره ، ويشتمل على تعقيدات لا يسهل تفسيرها . ولهذا سمي الإنسان بالعالم الصغير . أي إنه عالم قائم بذاته . بل إن بعض العرفاء لا يـرتضون وصفـه بالعالم الصغير ، بل يقولون : إنه العالم الكبير :

أتــحــســب أنــك جــرم صــغــيــر
وفــيــك أنــطوى الــعــالــم الأكــبــر

ويعتبرون العالم الخارجي هو العـالم الصغير . وعليـه ، فإن في الإنسان أسراراً ما زالت تحتاج إلى التفسير ، وإن هذه البساطة التي ينظرون بها إلى الإنسان خطأ

قلنا : إن المقولة الخامسة هي العشق والعبادة ، وهي مقولة قد تحتاج إلى الكثير من الشرح والتفسير . . تـظهر على الإنسـان حالـة نطلق عليها اسم العشق . والعشق حالة أرفع من الحب . فالحب في مراتبه العـادية مـوجود في كـل إنسان ، ولـه أنواع مختلفـة . كالحب أو المحبة بين صديقين ، أو بين المريـد والمراد ، أو الحب المـألوف بين الـزوجين ، وكذلـك الحب المتبادل بين الوالدين والأبنـاء . أما العشق فشيء آخـر . يقال : إنـه اسم نبات يلتف على النباتات الأخرى ويحتضنها وكأنـه يتملكها . والعشق حالة كهذه ، وقد تصل بالإنسان إلى إخراجه عن حالته الطبيعية ـ بخلاف الحب العادي ـ فيحـرمه الـطعام والمنـام ، ويحصـر اهتمامـه بتلك النقطة التي هي بؤرة عـواطفه ، وهي

المعشوق ، فتحصل عنده حالة من التوحد ، فلا يرى إلا شيئاً واحداً بحيث أنه يتحد به ويصبح معه شيئاً واحداً .

إن حالة كهذه غير ملحوظة في الحيوان . إذ في الحيوانات لا تزيد الحالة عما بين أفراد الإنسان من علائق المحبة ، ومن ارتباط بين الزوجين ، وما يمكن أن يكون هناك من غيرة قد تحصل بين الحيوانات قليلاً أو كثيراً . أما حالة العشق هذه فيختص بها الإنسان .

أما عن ماهية العشق وأصله ، فمما تتناوله الفلسفة في مواضيع بحوثها . ولابن سينا رسالة في العشق ، وثمة رسالة خاصة بالعشق في (أسفار) الملاصدرا ، في باب الإلّهيات تتجاوز صفحاتها الثلاثين . والعشق يدخل أيضاً في مباحث علم النفس المعاصر ، وفي التحليل النفسي .

المهم هنا : هل العشق نوع واحد أم أنواع ؟ .

بعض النظريات تقول : إن العشق نوع واحد لا أكثر . وهو العشق الجنسي ، أي إن له أصلاً عضوياً فسلجياً ولا شيء غير ذلك ، وإن كل أنواع العشق التي ظهرت في العالم ، وما كان لها من آثار ونتائج ، كذلك العشق الرومانسي وروايات الحب الأدبية الشهيرة في عالم الأدب ، لا تعدو أن تكون عشقاً جنسياً .

ويرى آخرون أن هذا العشق بين الإنسان والإنسان على نوعين ، فابن سينا ، والخواجه نصير الدين الطوسي والملاصدرا يرون العشق عشقين :

فبعضه عشق جنسي ، ويعتبرونه عشقاً مجازياً ، وليس حقيقياً .

وبعضه عشق روحي أو نفساني .

والعشق الجنسي ، بما أنه غريزي ، فإنه ينتهي بإشباع تلك الغريزة لأن تلك هي غايته . فإذا كانت بدايته ناشئة من الإفرازات الداخلية ، فبإشباعه ينتهي الأمر . فتلك تكون بدايته ، وهذه تكون نهايته .

ولكن هؤلاء يقولون : إن العشق قد يصل إلى ما فوق هذا الكلام ، حتى يعبر الخواجه نصير الدين الطوسي عن ذلك بقوله إنه « **مشاكلة بين النفوس** » . . إنهم يزعمون أن في روح الإنسان بذرة للعشق الروحاني والنفساني ، وهي التي تحركه ، وإن معشوق الإنسان الحقيقي هي (حقيقة ما وراطبيعية) تتحد معها روح الإنسان بعد أن تصل إليها وتكتشفها . والواقع أن المعشوق الحقيقي كائن في داخل الإنسان .

هناك بهذا الخصوص حكايات تنقل ، فيقولون : إن العشق يصل حداً يصبح معه خيال المعشوق أغلى عند العاشق

من المعشوق نفسه ، وذلك لأن المعشوق ليس سوى المحرك والدافع ، وأن العاشق إنما يبحث في باطنه عن حقيقة أخرى ، فهو يسعد بصورة المعشوق التي تراها في روحه .

حتى أن الفلاسفة يذكرون في كتبهم حكاية مجنون ليلى ، وأن مجنوناً بعد أن قال ما قال من الشعر في ليلى متغزلاً بها ونائحاً على فراقها ، وراح يهيم في البراري ، وقفت ليلى على رأسه يوماً وهو نائم في الصحراء ، ونادته عدة مرات ، فرفع المجنون رأسه وسألها من تكون ، فقالت : « أنا ، أنا ليلى جئت لأراك » . وقد حسبت في نفسها أن مجنوناً سوف يطير بها فرحاً ويهب للقائها واحتضانها بعد أن ذاب وجداً فيها وفي البعد عنها ، وإذا به يقول لها : « **اذهبي ، لي غنى عنك بعشقك !** » .

ومثل هذا قرأناه عن حال شاعر معروف في زماننا ، وهو الشاعر (شهريار) . فقد كان هذا طالباً في كلية الطب ويسكن في دار بطهران ، فيقع في غرام ابنة صاحب الدار إلى حد الهيام ، ولكن صاحب الدار يجد لابنته زوجاً أجمل وأغنى ويحرمه منها . فيجن هذا جنون مجنون ، وينفض يده من كل شيء ، من العمل ومن الدرس ، ولا يعود يشغله غير هذا الشاغل ، وتمضي السنون ، وتشاء المصادفات أن يلتقي بها مع زوجها يوماً من الأيام ، فيقول لها : إنني لم تعد لي بك

حاجة ، فحتى لو تطلقت من زوجك فلن أريدك . وأخذ ينظم الشعر ، وله بعد ذاك اللقاء شعر يقول فيه : لست أدري كيف تعودت على عشقها مع أني لم أعد أهتم بالمعشوقة ذاتها ؟! .

وسوف أذكر لكم شيئاً عن الأدب العرفاني الصوفي في الإسلام لتتعرفوا عليه ، وهو موضوع جدير حقاً بالبحث والتحليل . . يستشهد الملاصدرا ، في هذا الخصوص بأبيات من الشعر لعلها للشاعر محي الدين بن عربي ، لأنه لم يذكر الشاعر . فيشير إلى عشق روحاني ، لا جسماني ، حيث يقول :

أعانقها والنفس بعد مشوقة
إليها وهل بعد العناق تداني ؟
أقبل فاها كي تزول حرارتي
فيزداد ما ألفي من الهيجان
فإن فؤادي ليس يروى غليله
سوى أن أرى الروحين يتحدان

إذن فتلك هي نظرية تقسم العشق قسمين : جسماني وروحاني ، أي إنه يؤمن بعشق يختلف من حيث المبدأ عن العشق الجسماني (إذ أن له جذراً في الروح والفطرة والإنسانية) وكذلك من حيث الغاية .

إننا لسنا الآن بصدد الدخـول في بحث فلسفي استدلالي لإثبات وجود هـذا النوع من العشق ، إلا أننـا سنذكـر البسيط منه .

من المسلم به أن البشر يمجد العشق ، أي إنه يعتبره أمراً خليقاً بالتمجيد ، مع أن ما يتعلق منه بالشهوة لا يكون كذلك .

إن الإنسان يميل إلى الطعام ، وهذا ميل طبيعي فيه ، إلا أن هذا الميل ، من حيث كون طبيعياً ، لم ينظر إليه الإنسـان نظرة تقديس يـوماً من الأيـام . والحب ـ بمقدار مـا يتعلق منه بالشهوة ـ غير جدير بالتمجيـد . إن جانبـاً كبيراً من الأدب في العالم يدور حول تقديس العشق ، وهو أمر يثير اهتمام البحوث النفسيـة ، فكيف ؟ والعجيب أن الإنسان يفتخـر بأنـه يضحي بكل شيء في سبيل معشوقته . . حتى بنفسه ، ويعتبر العظمة والجلال في أن لا يملك شيئاً أمام المعشوق ، وأن المعشوق كل شيء . وبعبارة أخرى : فناء العاشق في المعشوق .

وهذا أشبه بما قلناه في موضوع الأخلاق بأنـه لا يتفق مع المنـطق النفعي ، ولكنـه فضيلة من الفضـائـل ، كـالإيثـار . فـالإنسـان ـ أخـلاقيـاً ـ يقـدس الجـود والإحسـان والإيثـار والتضحية ، ويراها فضائل عظيمة . هنا يكون الفرق بين ما هو شهواني وغير شهواني ، فحيثما تكون القضية قضيـة حب بين

اثنين وقضية شهوة ، يكون الهدف مصاحبة المعشوقة وإشباع الحب بالوصال . ولكن في العشق لا وجود لقضية الوصال والمصاحبة ، أي إنه لا يأتلف ومبدأ التمحور الذاتي . ولهذا فإن هذا الموضوع جدير بالكثير من التعمق والتحليل لمعرفة هذه الحالة التي تطرأ على الإنسان ، ومن أين تنبع ، وكيف تحمل المرء على الاستسلام المحض ، بحيث لا يبقى من ذاتيته شيء أبداً ، حتى جاء في الشعر الفارسي على لسان مولوي ما ترجمته :

العشق قهار ، وأنا مقهور بالعشق
فأضأت كالقمر من نور العشق

إن العشق يصل بالإنسان إلى حد أنه يريد أن يجعل من معشوقه إلّهاً ومن نفسه عبداً له ، فيراه هو الوجود ، الوجود المطلق ، ويرى نفسه العدم . فما هذه المقولة ؟ وما منشؤها ؟ وما حقيقتها ؟ .

قلنا : إن هناك نظرية تقول : إن للعشق ـ بكل ضروبه ـ جذوره الجنسية . وثمة نظرية أخرى يؤيدها فلاسفتنا ، وهي القول بوجود نوعين من العشق : الجسمي والروحي . ونظرية ثالثة تريد أن تجمع بين النظريتين السابقتين .

وهناك نظرية (فرويد) عالم النفس المعروف الذي يرى

أن أصل كل شيء ـ بما فيه الحب ـ هو الجنس . . إنه يعتقد أن العلم ، والصداقة ، والخير ، والفضيلة ، والعبادة ، والعشق وكل شيء آخر ينبعث من الجنس . إن نظريته هذه لم يعد أحد يتقبلها اليوم .

وقد ظهرت نظرية أخرى لاحظت أن في العشق جوانب لا تتفق مع الجوانب الجنسية ، أي إنها ليست ناشئة عن غليان الإفرازات الجنسية ، لأن الحالة الجنسية أشبه بالجوع ، والجوع أمر طبيعي في الإنسان ، فعندما يجوع الإنسان تفرز بعض الإفرازات ، وهي لا تفرز عند الشبع . أما العشق فلا يخضع لهذه الطريقة . ولهذا قيل : إن العشق جنسي من حيث البداية ، وغير جنسي من حيث الكيفية والمنتهى . أي إنه يبدأ بداية جنسية وحالة شهوانية ، ولكنه يتبدل من تلك الحال ويتغير في نهاية الأمر إلى حالة روحانية .

في كتاب (لذائذ الفلسفة) يورد المؤلف ـ وهو (ويل دورانت) مؤرخ الفلسفة المعروف ـ بحثاً عن العشق ، ويخص هذه النظرية بالتأييد ، بعد أن يشير إلى نظرية (فرويد) ويفندها ، قائلاً : كلا ، الحقيقة هي أن الحب يغير مسيره واتجاهه وخصائصه ، بل إنه يغير كيفيته أيضاً بحيث أنه يخرج عن الحالة الجنسية خروجاً كاملاً . ويخطىء نظرية (فرويد) من أساسها .

ويقول (وليام جيمز) في كتابه (الدين والنفس) :

« فكما أن فينا مجموعة من الميول التي ترتبط بالطبيعة ، فإن فينا ـ أيضاً ـ ميولاً أخرى لا تتفق والحسابات المادية ، بل تربطنا بما وراء الطبيعة » .

نظرية منكري النوازع الفكرية .

لنعد إلى أصل الموضوع . هـذه المقولات الخمس التي ذكرناها ، وهي : الحقيقة والعلم ، والفن والجمـال ، والخير والفضيلة ، والخلق والإبـداع ، والحب والعبادة . تـرى كيف نفسرها ؟ .

هناك ـ على وجه العموم ـ تفسيران يمكن تفسيرها بهما :

التفسير الأول هو القول بأنها تنبع جميعاً من الفطرة ، أي أن الإنسان حقيقة مركبة من الجسم والـروح ، وأن في الروح حقيقة إلّهية ﴿ **ونفخت فيه من روحي** ﴾ . فالعناصر الطبيعية في الإنســان تميل بـه نحو الـطبيعة وتـربطه بهـا ، والعناصـر غير الطبيعية فيه تميل بـه نحو مـا وراء الطبيعـة وتربـطه به . . إن الإنسان يطلب الحقيقة ويبحث عنها ، وهذا من نوازع روحه . إن كل هذه النوازع : الخلق والإبداع والتفنن وعبادة المعشوق (التي هي في الـواقع شعـاع من عبادة المعشـوق الحقيقي ، ومعشوق الإنسان الحقيقي هو الباري تعالى . فكلما ظهـر في

الإنسان عشق روحاني ، فإنه إحياء لذاك العشق الحقيقي لذات الله وقد ظهر بهذا المظهر) . هذا هو التفسير الأول .

وأما التفسير الآخر ـ أو أية تفاسير أخرى ـ فلا يرى تلك الأمور من الحالات الفطرية . فإذا هي لم تكن كذلك ، فلا بد من العثور لها على تفسيرات من خارج الإنسان . فإذا تناولنا أوضح مصاديق تلك النوازع ، وهو حب العلم ، ولماذا يحب الإنسان العلم ويقدسه ؟ لرأيناهم يقولون : ليس بين الإنسان والحيوان في هذا المجال فرق . إن ما يقوم به الإنسان مبني على الغريزة ، وإن ما يريده مطلوب للإبقاء على حياته ويتعلق بمعيشته وحياته وغير ذلك من المسائل التي ترتبط بحياته المادية الطبيعية .

والإنسان ـ في مضمار حاجته إلى هذه الأمور المادية المعاشية ـ يحتاج إلى أمور أخرى . فهو مثلاً يحتاج إلى القانون . فما حاجته للقانون ؟ يقولون : إن الإنسان مضطر للعيش في مجتمع ، إذ أن مصالح الأفراد ومنافعهم تقتضيهم أن يعيش بعضهم مع بعض ، فمعيشتهم الاجتماعية هذه توجب عليهم أن يوجدوا فيما بينهم الحدود والسدود لكي يعرف كل فرد ماله وما عليه ، فيضعون القرارات والقوانين ويتعهدون بالتزامها . يقيمون العدل لأن مصالحهم تقتضي ذلك . عندما نرى ـ أنا وأنت ـ! أننا جميعاً محتاجون إلى هذه

الحياة الاجتماعية ، وأن هذه الحياة الاجتماعية لا تكون بغير التزام العدل ، نضطر إلى أن نستسلم للعدالة ، وذلك لأني أريد العدالة لكي لا تفرض أنت رأيك علي بالقوة ، وتريد أنت العدالة لكي لا أفرض أنا رأيي عليك بالقوة . أما القول بأنني ريد العدالة لمجرد العدالة ، فذاك ما لا معنى له .

أو أن البشر يرى أن العلم خير وسيلة للحصول على المعايش المادية ، ومن هنا يكون تقديسه للعلم ، ولولا ذلك لما كان للعلم ـ بحد ذاته ـ أية قداسة ، ولا معنى للتعلم لمجرد التعليم ، فما العلم إلا وسيلة من وسائل العيش ، إلا أنه من أفضلها .

وأحياناً قد تضفى القداسة على أمور بغير مبرر ، كأن ينال بعضهم علماً أكثر ومعرفة أوسع بالناس ، فيخدعهم لكي يستغل نتائج عملهم ، لذلك يسبغون على العلم قداسة ذاتية . وكذلك الأمر بشأن الفن والخلق والإبداع .

أما الحب والعبادة فلا معنى لهما أصلاً ، لأنهما يخرجان الإنسان عن طوره إلى التغريب . فالقول بأن العاشق يصبح إنساناً آخر ، ويظهر استعداده للفناء في سبيل معشوقه والتضحية بكل مايملك في سبيله ، لا ينطوي تحت أي منطق .

وهكذا نجد أن هؤلاء قد هدموا كل أساس لهذه المقولات ، وأنكروا - بطراز تفكيرهم هذا - كل قاعدة أخلاقية ، ولم يجدوا بداً من أن يعتبروا القيم الأخلاقية مجرد افتراضات ابتدعها المستغِلون ؛ فيقولون : ما الجود ؟ ما الإحسان ؟ ما الإيثار والتضحية ؟ إنهم بالطبع لا يستطيعون تفسيرها . إلا أن بعض المذاهب كان لها من الشجاعة الأدبية ما حملها على أن تصل من معتقداتها إلى تلك النتائج التي يمكن أن توصلهم إليها . ولكنها لم تكن كلها هكذا .

من ذلك - مثلاً - أننا قلنا في بحث الأمور الفطرة : إن موجة الفلسفة الحسية قد اجتاحت أوروبا ، فظهرت جماعة حسية وظلت كذلك متمسكة بمبادئها الحسية . قالوا : إننا لن نؤمن بما لا تدركه حواسنا ، ولكننا لا ننكره . وظلوا على تمسكهم بهذين المبدأين :

الأول : إن ما لا نحس به لا ننفيه ولا نثبته . وهذا كلام معقول . يقولون : إننا نحس بهذا ، فهو - إذن - موجود ، ولكن الذي لا نحس به لا يمكن إنكاره لأن الحس لا يقول : إنه غير موجود .

الثاني : هو قولهم : إن كثيراً من الأمور يؤمن بوجودها الناس ويقبلون بها ، ولكننا بعد البحث رأينا أنها ليست

محسوسة ، فلا نقبل بها ، مثل مبدأ العِلّية . وقالوا : إن المحسوس هو أن تكون حوادث العالم متتالية ومتعاقبة وذات معيّة . أما القول بالعلية ، كأن نقول : إن (أ) علة (ب) متصورين أنه لولا وجود (أ) لاستحال وجود (ب) فهو أمر يقول به العقل ، ولكن لا يثبته الحس ، ولذلك لا نقبله . هؤلاء حسيّون شجعان ، لأنهم مؤمنون ـ أشد الإيمان ـ بحسيّة مذهبهم ويعتقدون به ، فهم خليقون بالتكريم .

إلا أن هناك آخرون أرادوا أن يكونوا في المقدمات حسيّين ، وفي الاستنتاج عقليين ، ومنهم الماديون ، فهم يتبعون الحسيين في باب المعرفة ، ولكنهم في المسائل الفلسفية يتكلمون على غرار العقليين ، أي إنهم يعتمدون مسائل لم يقل الحس بشأنها شيئاً .

كذلك الأمر في الإتجاهات . فالمذهب المادي الذي يرى الإنسان مادة محضاً ينقسم إلى قسمين : فقسم هم الماديون الشجعان ، وقسم هم الماديون المزيفون .

الماديون الشجعان هم الذين قالوا بلزوم مادية الروح من جميع الجهات وتمسكوا بقولهم ، مثل (نيتشة) فهو فيلسوف مادي لا يعتقد بالروح وما أشبه ذلك ، وقد توصل عن طريق فلسفته هذه إلى استنتاجات كثيرة .

يقول : إن ما نعـرفه بـاسم الأخلاق اغسلوه عن أنفسكم كليـاً ، وإذا كان جميـع أخلاقيـي العـالم حتى اليوم يقـولـون لكم : لا تتبعوا أهواء أنفسكم ، فأنا أقول : بل اتبعوها ، وإذا كان الأخلاقيون يقولون لكم : أعينوا الضعفاء ، فأنا أقول : لا تعينوهم .

يقول (نيتشة) : إن الكلام إثم . إذا رأيت أحداً يهوي إلى مقر بئر فـالق فوق رأسـه حجراً . إن الـطريق الذي تسيـر فيه الـطبيعة هـو الـطريق الصحيـح . إن الضعيف محكـوم عليـه بالفناء . الرجل السامي هو (جنكيـز خان) مثـلاً . مـا معنى الرحمة ؟ إن الترحم والإيثار ضعف ، فلا لزوم لهما . وهكذا نجـد أنه يستنكـر جميع القيم الإنسـانية . ونحن إذا اعتبـرنـا الإنسان كائناً مادياً مئة بالمئة ، فلا بد من إنكـار تلك القيم ، فهي وما يشبهها من العلائق الإنسانية أوهام لا أساس لها .

إن التمسك من جهة بمـادية الإنســان ، والقول من جهـة أخرى بوجود قيم إنسانية ، يعتبر تناقضاً ولا يمكن تفسيره . إن للقيم الإنسـانية روابـطها المبـاشرة بـالفطرة . والفـطرة يمكن تفسيرها بأن هناك في الإنسان حقيقة إنسانية مقدسة فيها نزوع نحو الله تعالى .

ثمـة حديث مـروي عنـد السنـة والشيعـة ، وقـد ورد في

الكافي وهو أن الله تعالى خلق الملائكة وركب فيهم العقل ، وخلق البهائم وركب فيها الشهوة ، وخلق الإنسان وركب فيه العقل والشهوة .

إن هذا التركيب الملائكي ـ الحيواني يخلق في الإنسان إتجاهين ونزعتين : إتجاه نحو الأعلى ، وإتجاه نحو الأسفل . . نزعة سماوية ، ونزعة أرضية . ولقد وهب الله الإنسان عقلاً وإرادة وتركه في مفترق طريقين :

﴿ إنّا هَدَيْنا السبيلَ إمّا شاكِراً وَإمّا كَفُوراً ﴾ .

فله مطلق الحريه في اختيار أي منهما . إن التضاد في التاريخ ينبع من هذا التضاد الخلقي في الإنسان . أي إن الذين تقدموا بإتجاه عقلائي سماوي فهم أهل الحق وجند الله ، والذين سقطوا في طريق الحيوانية الأرضية فهم الذين يتصفون بالحيوانية والصنعة . إن الحروب التي وقعت في التاريخ ليست كلها حروب منافع ومصالح وطبقات . لا شك أن طبقة المحرومين أشد نضالاً لأن ذلك يرضي نزعتهم في البحث عن الحق من جهة ، ويوصلهم إلى نيل حقوقهم من جهة أخرى . . وعليه ، فإن ما يسمى في الإنسان باسم الإنسانية ناشيء من جانبه المعنوي الروحي الملكوتي ، بخلاف ميوله المادية . وهو لا بد له من اختيار أحد الطريقين .

وبهذا الخصوص ثمة قصة طريفة يقصها مولوي ، فيقول :

لقد خلق الإنسان نصف سماوي ونصف أرضي ، ولذلك فهو دائماً في تنازع وتقلب ، فمرة إلى الأعلى ومرة إلى الأسفل . ثم يذكر حكاية عن مجنون ليلى العامرية ، فيقول :

امتطى مجنون يوماً ناقة ـ أم ولد ـ قاصداً دار معشوقته . وعندما بعد قليلاً عن المدينة استغرقته أخيلة محبوبته ، وغفل عن الناقة ومسيرها ، واسترخت يده بالزمام فتركه على غاربها . وإذا أحست الناقة أن صاحبها غافل عنها ، عادت أدراجها إلى حيث وليدها الذي اشتاقت إليه . وانتبه مجنون فجأة ليجد نفسه على باب داره ، بدلاً من أن يكون على باب دار حبيبته ، فلوى عنان الناقة مرة أخرى في طريق حبيبته ، ولكنه ما إن سار قليلاً حتى حصل له ما حصل من قبل ، وتكرر هذا مرات :

هوى ناقتي خلفي وقدامي الـ
ـهوى وإني وإياها لمختلفان

المقصود هو أن جميع المقولات والخصائص الإنسانية قابلة للتفسير ، غير أن الماديين لم يستطيعوا تفسيرها وفق مدرستهم . وهناك تفسير واحد يقول به الوجوديون . فهم مع اعتبارهم الإنسان مادياً حاولوا تفسير القيم الإنسانية بشكل ما .

الفصـل الثاني :

جذور القيم الإنسانية

١ ـ ثبات جذور القيم الإنسانية .

٢ ـ ليس كل تغير تكاملاً .

٣ ـ نظرة الوجوديين .



ثبات جذور القيم الإنسانية

هناك سؤال مطروح لا بد من الإجابة عليه ، ولا بد من البحث فيه قليلاً .

لقد قلنا : إن المذهب الماركسي يرى تناقضاً بين الفلسفة المادية والقول بالقيم الإنسانيه ، فيستنتجون من ذلك أننا لا نرى الإنسان ثابتاً على حال ، لذلك فلا بد أن لا تكون القيم الإنسانية ثابتة أيضاً . ولما كان النظام الاجتماعي يرى الإنسان متكاملاً ، فإن له ـ ولا شك ـ قيماً أخلاقية خاصة في كل دور من أدواره يعتمدها في حياته . فالقيم الأخلاقية في مرحلة الإقطاع تختلف عن القيم الأخلاقية في المجتمع الشيوعي . ولكن طبقة البروليتاريا لا تستطيع أن تتحدث عن مجموعة من القيم الأخلاقية الشيوعية إلا في مرحلة معينة من تاريخها ، إذن ليس ثمة تناقض ، وقبول القيم الأخلاقية المتغيرة ، لا يستلزم قبول الفطرة وما ليس بمادة .

هذه مسألة جيدة يجب أن نواصل البحث فيها .

أول الكلام هو أن الإنسان كائن متحول غير ثابت ، وعلى ذلك فإن قيمة الإنسانية متحولة وغير ثابتة أيضاً . أي بما أن الإنسان متغير فلا يمكن أن تكون لدينا قيم ثابتة . هذا موضوع ، والموضوع الآخر هو أن هذه القيم متغيرة ومتكاملة .

أما السؤال عن معيار التكامل فإنه موضوع منفصل يتطلب البحث .

أما الموضوع الأول ، فقد اشتبك فيه أمران ينبغي الفصل بينهما :

الأول : هو القول بأن القيم الإنسانية متغيرة وغير ثابتة ، وهو يتعلق بنسبية الأخلاق ، ويستلزم معرفة ما إذا كان صحيحاً أم لا ، أي ، هل صحيح أن القيم الإنسانية متغيرة ؟ فالحقيقة ، مثلاً ، وهي من القيم الإنسانية ، هل هي متغيرة ؟ أي هل تغير معنى الحقيقة باختلاف الأدوار التي مرت على الإنسان ، من الاشتراكية الأولى ، والإقطاع ، والرأسمالية ، إلى الشيوعية ؟ .

الثاني : إذا كانت القيم متغيرة ، فهل يعني هذا أن القيم في وقت ما صحيحة وتعتبر قيماً ، وهي في وقت آخر غير صحيحة وتعتبر ضد القيم ومحكوم عليها بالفناء ؟ .

خـذوا الأخـلاق الإقـطاعيـة . هـل نستـطيـع قبـول تلك الأخلاق التي كانت تختص بـالمرحلة الإقـطاعية وتـأييدهـا ؟ ولكن يجب أن نعـرف مـا هي القيم الأخـلاقيـة التي كـانت المرحلة الإقطاعية تعترف بها . هل تشبه أخلاقياتهم أخلاقيات الضحاك الذي قتل يوماً أحد الشبان ليغذي بدمه الثعبانين على كتفيه ، أم لا ؟ هناك مجموعة من المبادىء الأخلاقية ثابتـة ، فإن أفعال فـرعون ـ مثـلاً ـ كانت مـدانة حتى في زمـانه ، ولا يمكن القول بأنها كانت صحيحة لأنها تتعلق بذلك الزمان .

هل يصح قولنا : إننا في زمان مختلف ، فلا يجوز لنا أن نحمّل قيمنا على زمان فرعون وموسى ، لأن فرعون يعـود إلى زمان غير زماننا ، وأن ما كانوا يعتبرونه من الأخلاق في زمانهم لا بد أن يكون صحيحاً ؟

الثالث : إذا صح مـا سبق ، فإن القيم الـطبقية يجب أن تكون صحيحة أيضاً ، أي إن الماركسيـة لا تستطيـع أن تقبل بالقيم الإنسانية ، أي القيم التي يمكن أن تكون قيمـاً لجميع الناس . ففي زماننا هذا الـذي يضم طبقات مختلفـة إقطاعيـة ورأسمالية وشيوعية علينا أن نقول : إن لكل طبقة قيماً خاصـة بها وصالحة لها .

وعليـه ، فإنـك لا تستـطيـع أن تفـرض عليّ قيمـك لأن

ظـروفك تختلف عن ظـروفي ، ولو كنت في ظـروفي نفسهـا لتقبلت قيمي نفسها أيضاً ، لذلك ليس لـك عليّ شيء ، ولا لي عليك شيء . ليس للشيوعي أن يدين قيم الرأسمالي ، ولا للرأسمالي أن يدين قيم الشيوعي . أي لا يمكن أن تكون هناك قيم إنسانية مشتركة . وعليـه ، فإن القيم الأخـلاقية لا تـرتبط بالظروف الـزمانيـة فحسب ، بل تـرتبط بالخصـائص الطبقيـة أيضاً .

إلا أن هـدفنا هـو القول بـأن للإنسـان ـ من حيث كـونـه إنساناً ـ مجموعة من القيم الأخلاقية كانت صادقـة في مراحله البدائية ، مثلما هي صادقة في مرحلته الصناعية المتقدمـة في عصرنا الحاضر .

من الطريف أن أذكر لكم أنني قـرأت قبل بضـع ليال في صحيفـة (كيهـان) مقـابلة أجـرتهـا الصحيفـة مـع الـدكتـور (هشترودي) ـ ولهذا الإنسان أحياناً أقوال تبدو عجيبة ـ تحت عنوان « الإنسان الأرضي يظهر في صـورة كائن كـوني » يكرر فيها أقوالاً له بهذا الخصوص ، من ذلك أن أهرامات مصر لم يبنها إنسان الأرض ، بل جاء آخـرون من كواكب أخـرى أكثر تقدماً منا فبنوها ، إذ لا يمكن أن يكون نـاس هذه الأرض هم الذين بنوها .

هذا الإنسان قد ابتدع لنفسه خُلقاً جديداً ، ويريد أن يدين

العلم والتمدن المعاصر بحجة أنهما يضران الإنسان . يقول : ما من حكم مطلق أبداً ، فكل الأحكام نسبية . ثم يقول : لعلهم قالوا لكم : إن القواعد الرياضية مطلقة . كلا ، فحتى القواعد الرياضية ليست مطلقة ! ويضيف مندوب الصحيفة قائلاً : إن البروفسور هشترودي ، الرياضي الإيراني العجوز ، يريد بمنطقه هذا عن عدم وجود حكم مطلق ، أن يحارب الظلم والقسوة . إنه يدعو الناس إلى الخروج من التعاسة واختلاف الملل ، والإنضواء تحت لواء المحبة ، وأن يرى الناس جميعاً أنهم إخوة وأخوات بعضهم لبعض . . حسن ، هذا الذي يحكم بأن ليس هناك حكم مطلق ، فهل حكمه هذا مطلق أم نسبي ؟ فمرة نقول : ما من حكم مطلق إلا هذا الحكم بأن ليس هناك حكم مطلق ، وعندئذ يكون هذا حكماً مطلقاً ويكون استثناء ، لماذا ؟ إذا كانت كل الأحكام نسبية ، فلماذا يكون هذا الحكم وحده مطلقاً بصورة استثنائية ؟ .

يقول أهل المنطق : ثمة قضايا يستحيل أن تكون صادقة على وجه العموم ، ولا بد من استثناء . كأن يقول أحد : كل أقوالي كذب ، بما فيها قولي هذا ! فإذا كان قولي هذا كذباً ، فيجب أن لا تكون كل أقوالي كاذبة ، وإلا ما كان قولي هذا كذباً . وعليه ، فإن من الأحكام التي لا يمكن أن تكون مطلقة هو هذا الحكم نفسه ، لأنه إذا صدق الإطلاق فيجب أن يشمل

هذا الحكم أيضاً ، فإذا شمله لم يكن مطلقاً ، فإذا لم يكن مطلقاً فيمكن القول بوجود أحكام مطلقة .

يقول الصحفي أيضاً : إنه يدعو الناس إلى المحبة ، وإلى أن يعتبر الناس بعضهم لبعض إخواناً . علينا أن نسأل البروفسور : إن طلبك من الناس أن يكونوا إخواناً ، هل هو حكم أخلاقي مطلق أم نسبي ؟ هل يختص بزمان معين أم بكل الأزمنة ؟ وهل يصدق في كل الأمكنة ، وفي كل الظروف ، وفي كل الناس ، أم يصدق في بعض دون بعض ؟ .

ثم يتول : إن أستاذ جامعة طهران يتعذب من جراء التقدم العلمي والتقني واستخدامه لخدمة الظلم وقتل الناس . يقول : إن أحكام القرون الوسطى التي لا تتغير قد تحطمت منذ قرون وفقدت اعتبارها ، وظهرت بمكانها أحكام جديدة ليست مطلقة بالمرة . فلسفة سقراط العالية ، وأخلاق (كانت) الرفيعة ، بما كان لها من صولات وجولات ، يعبرون عنها اليوم بأنها رياء وكذب وأنانية وإثبات وجود .

لقد دحض آنشتاين مقولة الزمان ، والمكان المطلقين ، ومن جهة أخرى اضمحلت القيم الأخلاقية التي بناها فرويد على الجنس باعتبارها موهبة إلّهية . واليوم بعد أن أصبحت جميع الأحكام نسبية ، ينبغي علينا أن لا نقتتل لمجرد أن فلاناً

لا يتقبل الرأي الذي أتقبله أنا . إن الحكم الذي نتقبله حكم مطلق بالنسبة لنا ، وقد لا يكون كذلك بالنسبة لغيرنا . إذا لم تكن القوانين الرياضية مطلقة ، وكل شيء نسبي ، فكيف يجوز لبعضهم أن يقتلوا إخوة لهم باسم الحكم المطلق ، مستفيدين في ذلك من التكنولوجيا والتقدم العلمي ؟ وما هذه الحروب إلا بقايا القرون الوسطى ، فالناس في القرون الوسطى كانوا يرون أحكامهم مطلقة ، وقد كان أتباع المذهب الفلاني ـ مثلاً ـ يرون أن قولهم هو الحق المطلق ، وقول الطرف الآخر هو الباطل المطلق ، وبالعكس ، الأمر الذي كان يؤدي إلى الاقتتال . ولكننا إذا أدركنا أن ليس ثمة شيء مطلق ، وإذا قلنا : إن كلامنا هو الحق ، وإذا كان حقاً فعلاً فليس حقاً مطلقاً ، وإذا قلنا : إن كلام الآخر باطل ، وإذا كان باطلاً فعلاً فليس باطلاً مطلقاً ، أي إن كل طرف هو حق نسبي وباطل نسبي ، فما الذي يمنع من أن نكون إخوة ؟ .

هذه هي خلاصة مقولة البروفسور ، ثم يقول : إن فلسفة سقراط العالية وأخلاق (كانت) الرفيعة ، بما كان لها من صولات وجولات ، يعبرون عنها اليوم بأنها رياء وكذب وأنانية وإثبات وجود .

لا بد أن نقول لهذا الرجل : إنك بنفسك قد أدنت الرياء وحكمت على الكذب وحب الذات والأنانية . افرض أن هذا

الكلام صحيح ، وأن فلسفة سقراط رياء وأنانية وحب الذات ، وضد الأخلاق . . فهل علينا أن نقبلها هكذا كشيء مطلق أم نسبي ؟ فإذا كانت نسبياً ضد الأخلاق ، فإن أخلاق سقراط حق نسبي أيضاً ، ولكنها ليست منكورة . وأنت عندما تؤيدها ، هل تريد أن تقول : إنها قد نسخت بصورة مطلقة لكونها في باطنها كذلك ، فأنت إذن قد تقبلت هذا بصورة مطلقة . لا يمكن أن يعتقد الإنسان بالقيم الأخلاقية ويعتبرها في الوقت نفسه متغيرة ونسبية .

سوف نبحث هذا الموضوع مرة أخرى . والقصد هو أن القيم الأخلاقية ثابتة ، من حيث أصولها في الأقل . فثمة أصول للأخلاق وفروع ، والفروع الأخلاقية ليست هي الأصول الأخلاقية . والقيم الأخلاقية ولا بد أن تكون أصولها أخلاقاً ثابتة ومطلقة ، فإذا ما جردناها من الثبات والإطلاق نكون قد جردناها من صفتها الأخلاقية ، وأدخلناها في الآداب ، وتكون عندئذ مجموعة من القواعد الاعتبارية ، كالقوانين[١٤] ، ولا تكون شيئاً مقدساً هو الفضيلة والخير

---

(١٤) كالقوانين التي يضعها الإقطاعيون لتمشية أمورهم وكذلك يفعل الرأسماليون والشيوعيون في وضع القوانين، ولكنها جميعاً «ما وراء الأخلاق». أما الاخلاق فهي تلك الحقيقة التي تعتبر هنا أيضاً معياراً يقاس بها إن كان هذا القانون الذي وضعه الإقطاعي بهذا الشأن فاسداً أم سليماً، . أو ذاك القانون =

فعلاً ، ولا يعود اسمها يقترن بالقيم والمقدسات الإنسانية ، فتسقط في وقت ما عن قدسيتها ، وهي في نظر بعضهم مقدسة ـ حقاً ـ وحقائق ، وهي ليست كذلك عند بعض آخر . .

كلا ، ليس الأمر هكذا . ولذلك لم يستطع البشر أن يقول عن بعض المسائل : إنها موجودة في زمان ما ، وغير موجودة في زمان آخر . . كيف يمكن اعتبار الصدق ، وحب الخير ، والأمانة ، والشجاعة ، والاستقامة ، والإيثار ، والتضحية ، قيماً معنوية نسبية ومحدودة ؟ وكيف يمكن أن تكون مرتبطة بزمان معين ، فإن ذهب ذلك الزمان ذهبت هذه القيم معه ؟ .

إلا أن هناك فروعاً استنتاجية ، كأن ندين السرقة . . فما معنى السرقة الحقيقي ؟ .

السرقة تعني أن يأتي شخص ويستولي على حق شخص آخر خفية . أما إذا استولى عليه علانية فإنه يكون قد ظلمه . هذه حقيقة ثابتة ، ولكن المجتمعات تربطها بقوانينها . وهذا يعني أن للمجتمعات حقوقاً موضوعة غير الحقوق الطبيعية (هناك حقوق طبيعية وأصيلة تستند الحقوق الموضوعة عليها) وهناك حقوق توضع في بعض المجتمعات تكون هي بحد ذاتها

= الذي سنه الرأسمالي صحيح هنا وغلط هناك، وكذلك القول بشأن القوانين التي يضعها الشيوعيون .

ظلماً ، ثم يأتون بعد ذلك فيطبقون حكم السرقة على تلك الحقوق ، ثم يقولون : إن القانون يعتبر هذا من حق هذا الشخص ، فإذا أنت سلبت هذا الرجل حقه القانوني تكون قد سرقته (طبعاً الحق الذي يقول به القانون الوضعي) مع أنه ليس سرقة بموجب الحقوق الطبيعية ، وإنما هو إحقاق للحق . . هذه أنواع من الفروع التي يستنتجونها من الحقوق الموضوعة .

ولنبحث الظلم مثلاً . . فالظلم هو التجاوز على حق من الحقوق الحقيقية ، ولكن في كثير من المجتمعات يعتبرون التجاوز على الحقوق الموضوعة ظلماً ، مع أن تلك الحقوق يحتمل أن تكون مستندة على قوانين ظالمة ، فالعدل والظلم مقدمان على القوانين ، أي إن القوانين يجب أن توضع بعد مراعاة العدل والظلم ، لا أن يجعل القانون معياراً للعدل والظلم . لذلك فإن كلمة « **العدل** » لا تعني « **القانون** » في اللغة العربية ، بخلاف اللغة الفارسية التي تشتق فيها كلمة « **داد** » (بمعنى العدل) من « **دات** » القديمة التي تعني القانون . وعليه ، فإن (**العدل**) غير (**القانون**) ويجب أن يكون مقدماً عليه .

هنالك مجتمعات أخرى تقول : إن العدل هو القانون ، ومهما يكن القانون فإنه هو العدل ، مع أن هذا غلط ، لأن

العدالة حقيقة تسبق القانون . فما الظلم إذاً ؟ .

إنه منع الفرد من حقه القانوني ، في الوقت الذي يمكن أن يكون الحق القانوني نفسه ظلماً . لذلك ينبغي تجنب الخلط بين الأمور القانونية الموضوعة والحقائق الأصيلة .

وعليه ، فالأصول الأخلاقية أصول ثابتة وفطرية ومشتركة بين الناس جميعاً وفي كل الأزمنة ، هناك بالطبع بعض الفروع التي تتحول إلى حقوق[١٥] . وعليه فإن قضية تغير الإنسان باعتباره حقيقة مادية ـ وهو كذلك ـ وقضية تغيرالقيم الإنسانية ، قضيتان مختلفتان . ونحن إذا اعتبرنا أصول القيم الإنسانية وحقائقها متغيرة . . ومن ثم نسبية ، أي أن نقول بأن لكل مجتمع ـ أو طبقة أو مدرسة عقائدية ـ نوعاً معيناً من الأخلاق والقيم ، نكون في الواقع قد أنكرنا الأخلاق من الأساس ورفضنا أية قاعدة أصيلة لها .

كنا نود أن نتحدث عن فطرية الدين في الإنسان ، ولكني كنت قد وعدت أيضاً أن أتكلم على الوجوديين والقيم

---

(١٥) لقد بحثنا تغيير هذه الفروع في نظام حقوق المرأة، وقلنا كيف أن الأصول والقوانين الإسلامية ثابتة، ولكن الفروع يمكن أن تتغير. وقد بحثنا ذلك في ثلاث مقالات تحت عنوان (الإسلام وتجديد الحياة) تعقيباً على مقالة بالعنوان نفسه ظهرت في مجلة (المرأة اليوم) بتوقيع (مهدوي).

الأخلاقية ، ولهذا سأتناول القيم الأخلاقية عند الوجوديين ، ثم أنتقل إلى الدين الفطرة . .

لقد ظهرت مؤخراً مقالة في مجلة « نگين » (عدد حزيران) بتوقيع شخص اسمه (الدكتور أنور خامئي)[١٦] بعنوان « التغرب في الدين » . بودي لو أن السادة يقرأون هذه المقالة ، ثم يأتون إلى هنا لنعقد مؤتمراً بهذا الخصوص . في هذه المقالة يشير الكاتب إلى أصول النظريات الخاصة بظهور الدين ، ويفند بعضاً منها . يذكر النظريات التي ترى الدين جهلاً ويردها . وكذلك يرد النظرية التي تقول : إن الدين ينشأ عن الضعف ، والنظرية التي تراه ناشئاً عن الفقر أيضاً . ولكنه عندما يصل إلى نظرية (دوركهايم) يحاول تقليبها على وجوهها ، وبإضافة بعض التغييرات يخلص إلى أنها نظرية

(١٦) لم يكن من قبل يحمل لقب دكتور، وهو يعد من الماركسيين القدامى بعد فترة أيلول ١٩٤١ ، يوم كان من المفكرين الذين كانوا يطلقون على أنفسهم اسم الماركسيين في تلك الفترة، وله بعض الكتب في ذلك فعلاً، منها كتيّب بعنوان «الفلسفة للجميع» يشرح فيه الديالكتيكية. أنا لا أعرف شيئاً عن تاريخ حياته، بل إنني لم أكن قد سمعت باسمه. ولكن الأعداد السبعة أو الثمانية الماضية من مجلة «نگين» نشرت له سلسلة من المقالات التي تنبئ عن أنه لم يعد ماركسياً، لأنه يرد على الماركسية، بما فيها آراءه السابقة، ولكنه مع كل ذلك ليس متديناً، فلعله مادي غير ماركسي، حسبما يتضح مما نشره في الأعداد الأخيرة من هذه المجلة.

صحيحة . فبودي أن يتقبل السادة والمجلة اقتراحي بعقد مؤتمر لبحث هذا الموضوع .

يقول هؤلاء : إن هذا الكلام على ما نسميها الأصول الإنسانية ، الشرف الإنساني ، الكرامة الإنسانية . . لغو وهراء كله . ولكنهم يضيفون قائلين : إن هناك قيماً وهمية تقتضي مصلحة المجتمع أن يتقبلها ، وإلا فإنها لا حقيقة لها . فالصدق ـ مثلاً ـ لا أصالة له بإزاء الخداع والمخادعة . إن الإنسان إذا شاء أن يكون صادقاً أو كاذباً فلا فرق في ذلك . أما إذا أصبح كل الناس مخادعين ، ففي ذلك ضررهم . فلكي يقل ضرر الناس ويصلوا إلى منافعهم ، لا بد لهم من القبول بهذه الأوهام . أو أن بعض الفلاسفة جاءوا وأدخلوا هذه الأفكار في رؤوس الناس ولقنوهم أنه (**السيد شرف**) يقتضي من الناس أن يكونوا صادقين ، لا كاذبين ، وذلك لكي يربطوا ضمائر الناس بهذه الأوهام . إنها أمور موهومة تنفع الناس ولكنها في الواقع لا حقيقة لها ، فهي أوهام محض .

وهناك جماعة أخرى من هؤلاء الذين يذكرون القيم الإنسانية فإنهم مع القول بموهوميتها ، لا يوصون بها ، بل يوصون بخلافها ، كفلسفة (نيتشه) التي توصي بخلافها تماماً ، فتقول : ما هذه ؟ إنها مجرد أوهام وضعها بعضهم

لمصالحهم الخاصة ، وإذا استطاع أحد أن يعمل بخلافها فليعمل . وهذه هي النظرية الثانية ، وهي ترى القيم الإنسانية أوهاماً ، بمن فيهم الذين يعتبرونها أوهاماً نافعة ، والذين يعتبرونها خلاف ذلك .

إن لهذا الفيلسوف (نيتشه) قولاً على النقيض تماماً مما يقوله الماركسيون بهذا الشأن . يقول الماركسيون : إن المفاهيم الأخلاقية ـ وعلى الأخص المفاهيم الأخلاقية الدينية ـ قد ابتدعتها الطبقة المرفهة المتمكنة لتهدئة الطبقة المحرومة وللحيلولة دون تذمرها وانتفاضها وثورتها . فلكي يستطيعوا إيقاف هؤلاء اخترعوا الدين ، فالدين من موضوعات الطبقة المستغِلة .

إلا أن (نيتشه) يقول العكس تماماً . إذ أنه لما كان يرى تكامل الإنسان وكماله في القوة ، وتعتمد فلسفته على ظهور الإنسان الفائق (**السوبرمان**) القوي ، فهو يرى أن الدين والأخلاق وأمثالها مسائل وضعها الضعفاء المحكومون بالفناء طبيعياً ، للوقوف بوجه الأقوياء . . إن الضعيف مدان محكوم عليه في قانون التكامل الطبيعي ، ولا بد ن فنائه ، إذ لا ذنب أكبر من الضعف نفسه ، والقوي هو الأصلح للبقاء حتى ينتج منه جيل أقوى ، فالطبيعة تكتمل بالأقوياء ، لا بالضعفاء . والضعفاء كائنات يمكن حذفها ، ويجب حذفها ، وإن منح

القوة للضعفاء خطأ كبير . والدين في فلسفته من صنع الضعفاء لرد الأقوياء . فعندما رأى الضعفاء أنهم لا يستطيعون التغلب على الأقوياء بالقوة ، عمدوا إلى وضع هذه المفاهيم والمعاني ، مثل الدين ، والعدالة ، والإنصاف ، وكبح النفس ، والإيثار والتضحية ، وسعوا بهده الأمور للتصدي لتقدم الأقوياء ، ولكن الحقيقة هي أن الحكم لمن غلب ، وهذا حكم الطبيعة فيما يجري فيها من نزاع وخصام ، حيث الهيمنة تكون للغالب الفائز ، والهزيمة من نصيب الضعيف الخاسر . لذلك فهو ينكر جميع هذه المفاهيم الأخلاقية والدينية ، ويقول : إنها حجر عثرة في سبيل التكامل .

إلا أن هناك وجهة نظر أخرى تقول بأصالة القيم الإنسانية ، ولكنها لا تعتبرها فطرية . . أصحاب وجهة النظر هذه ينقسمون إلى فئتين :

الفئة الأولى : هي التي تقول بأصالة القيم الإنسانية ولكن تنكر كونها فطرية .

تقول هذه الفئة : ليس في هذا العالم حقيقة ثابتة ، ولا شيء ثابت ، فكيف يمكن أن تكون القيم ثابتة في عالم ليس فيه شيء ثابت ؟ والإنسانية بالمعنى الإنساني الأصيل حقيقة متغيرة بتغير ظروف الزمان . ففي كل زمان وتحت كل ظرف

زماني تكون الأصالة الإنسانية والأخلاقية متناسبة مع ذلك الزمان والظرف . فقد تكون قيمة من القيم في وقت ما مقدسة وهي الأخلاق بعينها ، ولكنها تتغير إذا تغير الزمان وتغيرت الظروف المحيطة بها ، فتتخلى عن مكانتها لقيمة أخرى تكون هي الخلق الحقيقي الأصيل عندئذ .

لذلك فإن القيم الأخلاقية الأصيلة ليست ثابتة ، بل متغيرة ، لأنها ليست مطلقة ، بل نسبية ، بل إنها قد تكون متغيرة في الزمان الواحد إذا وقعت تحت ظروف مختلفة وفي محيط مختلف ، إذ لا شك في أن الحالة الطبقية تجعل القيم الأخلاقية مختلفة ضمن كل طبقة .

ليس كل تغير تكاملاً

إن الإنسان في ظروفه الاجتماعية التي يعيش فيها يختلف مفهوم الأخلاق عنده عن مفهومها عند الآخرين الذين يعيشون في ظروف اجتماعية مختلفة . ولقد سبق أن بحثنا في هذا ، ولكن الذي أريد أن أضيفه هنا هو أن القائلين بهذه النظرية ، فضلاً عن اعتقادهم بعدم وجود أمر ثابت في هذا العالم وأن كل شيء متغير ، فإنهم لا يرون أن السبب هو التغير فحسب ، بل هو التغير والتكامل . وهذا ما نريد أن نناقشه الآن لكي نعرف القصد من القول بأن هذه الأصالات الإنسانية متكاملة ،

وأن التغير التكاملي يختلف عن مطلق التغير .

إننا بالطبع لا نستطيع أن نقول إن كل تغير تكامل ، لأن التدني تغير أيضاً ، والسقوط من الإنسانية ضرب من التغير كذلك . إن الإنسان يمكن أن يزداد كمالاً في إنسانيته ، ويمكن أن يكون تغيره في الجهة المعاكسة أيضاً .

وهذا الذي نطلق عليه اسم فساد الأخلاق ، هل صحيح أن هناك شيئاً اسمه فساد الأخلاق ، حتى في الزمان الواحد ، أم لا معنى لهذا ؟ لا شك أن في ذلك معنى ، فلا يمكن القول ـ مهما حدث ، ومهما يكن الوضع الجديد الحاصل ـ أن هذا هو التكامل . ليس هذا تكاملاً .

التكامل هو أن نخطو في طريق الكمال وفي مسيرته ، وننتقل من منزل إلى منزل ، ومن مرحلة إلى مرحلة .

وبصرف النظر عن عدم الثبات والتوقف في مكان واحد ، فإن هناك مسألة أخرى أيضاً ، وهي أن التغير يحصل في غضون مسيرة التكامل . وهذا هو معنى التكامل ، أي إننا عندما نتحدث عن مبدأ معين ثم نقول : إنه قد تكامل ، فإننا نقصد أنه كان في مرحلة بذاتها ، ثم انتقل إلى منزلة أرفع متقدمة .

إذن ، إذا لم يكن المسير مسير التكامل ، فإن تغير

المراحل والمنازل لا يكون تكاملاً . فإذا قلنا : التكامل في العلم أو التكامل في الصناعة ، فإننا نعني أن مجتمعاً يكون في مرحلة معينة من العلم والمعرفة والاطلاع على أسرار الطبيعة ، أو أنه في مرحلة من التقدم الصناعي ، ثم يتغير في المرحلة التالية ، فهل يمكن أن نطلق اسم التكامل على كل تغير؟! .

إذا تراجع مجتمع ما في معرفته وعلمه في مرحلة تالية وضعفت قدرته الفنية والصناعية ، فهل يمكن القول بأن هذا تكامل لأنه تغير واختلف عن الماضي ؟ افرض أن نسبة الأمية قد ازدادت عما قبل ، أو أن المستوى العلمي للأفراد قد انخفض عما كان عليه من قبل ، وهذا تغير بالطبع ، ولكن هل هو ـ لذلك ـ تكامل ؟ .

كلا . . إنما يكون المجتمع قد سار في طريق التكامل إذا كان قد انتقل من مرحلة ـ من حيث الكم أو الكيف أو كليهما ـ إلى مرحلة متقدمة أرفع . فمثلاً إذا كانت نسبة الأمية في مرحلة ما ٦٠٪ واصبحت الآن ٥٠٪ ، وإذا كان مستوى التعليم قد ارتفع من مستوى الثانويات إلى مستوى الكليات ، وازداد عدد المتخصصين ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصناعة بحيث أن ما كان منها موجوداً في المجتمع ما يزال موجوداً مع إضافة جديدة ، فذاك يكون تقدماً وسيراً في طريق التكامل .

وعليه، فعلينا ـ في التكامل ـ أن نضع نصب أعيننا مبدأ من مبادىء الكمال، ثم نتصور طريقاً يمتد منه على مراحل متقدمة ، فكلما تقدمنا في سيرنا نحو ذلك الهدف وقطعنا المراحل مرحلة بعد مرحلة ، نكون في طريق التكامل ، حتى نصل إلى الهدف والمبدأ .

والآن فلننظر إلى تكامل المجتمع البشري . . إن تكامل المجتمع البشري أنواع . فمرة نقول : إن المجتمع البشري متكامل من الناحية الفنية ، مثلاً ، أي علاقة الإنسان بالطبيعة . إذ أن علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة صراع ، ويستهدف السيطرة عليها ويقهرها ويستغلها . هنا يكون معنى التكامل أجلى وأوضح ، ولا شك أن المجتمع البشري قد بلغ مرحلة متقدمة من التكامل في علاقته بالطبيعة . أي أننا إذا نظرنا في مجموع الأزمنة إلى ما يطلق عليه اسم التكنيك ، أو الصنعة ، أو التصرف في الطبيعة ، أو التسلط عليها ، نجد أنه في تقدم مستمر .

أما المسألة الأخرى فهي العلاقة بين أفراد البشر بعضهم ببعض من حيث البنية الاجتماعية ، فما معنى هذا ؟ معناه أن المجتمع بتشكيلاته أشبه بالكائن الحي ، فمثلما أن الكائن الايراني الحي كلما كان أبسط كانت أجهزته أدنى ، وكلما

ازداد تكاملاً من حيث الأعضاء والأجهزة أصبحت هذه أعقد وظهر فيها تقسيم العمل واتساعه ، كذلك على وفق هذه النظرة يكون المجتمع الانساني في تكامله .

فمثلاً لو أخذنا المجتمع الإيراني بنظر الاعتبار وقارناه مع المجتمع الإيراني لما قبل خمسين سنة. . . نقارن الأعمال ، نقارن الميادين العلمية ، نقارن الوظائف المدنية ، لرأينا أن المجتمع السابق كان أشبه بالحيوان الابتدائي الصغير ، وبعدد أقل من النفوس ، ثم لرأينا تقدم الأشياء في الحجم والعدد ، وفي مجال الأعمال ـ مثلاً ـ ووسائل التكسب .

ففي طهران هذه لعل عدد الأعمال المتاحة للناس في السابق لم تكن تزيد على سبعة ميادين أو ثمانية، وذلك لأن المجتمع يومذاك لم يكن يتطلب أكثر من ذلك . ولو ذهبت إلى القرى لرأيت أن حانوتاً واحداً يقوم بعدد من الأعمال ، كالبقالة ، والقصابة ، والعطارة ، وبيع القرطاسية ، وغير ذلك .

ولكن كلما اتسع المجتمع ازداد التخصص في الاعمال ، حتى أنك اليوم تجد أن هناك أعمالاً قد اخترعت لم يكن لها وجود في السابق لانتفاء مواضيعها. مثلاً بيع أشرطة التسجيل ، ومنها الأشرطة الدينية . أو الأعمال الإدارية ، حيث يمكن أن يكون بعضها مصطنعاً ، إلا أن هناك أعمالاً جديدة يتطلبها

البناء الاجتماعي . فإذا كان في عهد ناصر الدين شاه وزير أو وزيران يديران كل شؤون الدولة ، فإننا اليوم نجد أنه إذا أريد قضاء جميع أمور الناس وإدارة جميع الوزارات ، فلا بد من تعدد الوزارات . . إن وزارة للماء والطاقة قد توازي في أعمالها وحدها جميع أعمال الدولة في عهد ناصر الدين شاه .

هذا كله يتعلق بتعقد الأوضاع الاجتماعية ، ولا يختص الأمر بإيران ، بل هو هكذا في كل مكان في العالم ، مما يؤدي إلى تقسيم العمل ، وازدياده ، والتخصص فيه(١٧) . وهذا يعني أيضاً التكامل في الأعمال . فإننا نقول عن ذلك العهد : إنه مجتمع ، حيث يكون الأفراد ككائن حي معين ، أي إنهم مجموعات متعددة تعمل من أجل هدف واحد ، وهكذا تتقدم العهود المتتابعة نحو التكامل وازدياد التكامل ، أي إن ما كان عنده في العهد السابق يكون عنده في هذا العهد مع زيادة ،

---

(١٧) ينتج عن التخصص في الاعمال ضعف معلومات الأفراد، أي خروج الأفراد من التشابه، وهذه مسألة يرى علماء الاجتماع أن لها آثاراً كثيرة ، لأن الإنسان شبيه بعمله، وعمله شبيه به. إن العمل يخلق الإنسان. في العهود التي لم يزد عدد الأعمال فيها عن سبعة أو ثمانية، كان الناس يشبه بعضهم بعضاً. واليوم بعد أن تعددت الأعمال وازداد التباين فيها، أصبح العامل الذي يقوم بعمل ما ويقضي كل عمره فيه، مع العامل الذي يقوم بعمل آخر مختلفين اختلافاً كبيراً ، متباينين متباعدين تماماً. وهذه مشكلة كبيرة تظهر في المجتمع شئنا أم أبينا .

وتنتقل هذه الزيادة ككل إلى الأدوار اللاحقة مع الاضافات أيضاً ، وبذلك يرتفع مستوى المجتمع ويسير نحو المزيد من التكامل .

ولهذا فليس في التكامل المطلق تغير ، وإنما يحتاج التكامل إلى معيار ، وهو أن المسافة (حسب تعبير الفلاسفة) يجب أن تكون مع المسير شيئاً واحداً . إن للمسافة معنى أعم . إذ يقولون : إذا كانت مسافة الحركة مختلفة ، يكون هناك أكثر من حركة واحدة ، وفي الحركة التكاملية لا بد أن تكون المسافة واحدة .

وعليه ، فلا بد للتكامل من معيار . أي إن ما يكون موجوداً في مرحلة سابقة ويعتبر كمالاً ، يجب أن يوجد في مرحلة لاحقة بصورة أوفر وأكمل . وبعبارة أخرى : ينبغي في التكامل وجود مدار خاص ، ومسيرة خاصة تحت الظروف المذكورة ، فإذا اعتبرنا أصول القيم الإنسانية فطرية وثابتة ، عندئذٍ يكون للتكامل معنى .

خذ ـ مثلاً ـ مسألة الحقيقة ، وهي من القيم الإنسانية ، فإذا كان الإنسان الأول يطلب الحقيقة نقول عنه في حقبة لاحقة : إنه تكامل في طلب الحقيقة ، أي إنه ازداد طلباً

للحقيقة ، ورغبة فيها ، وتعلقاً بهـا ، ويكون بـذلك قـد ازداد تكاملاً .

والجمال ، إذا كان للجمـال معياره ومفهـومه الخـاص ، فيكـون للتكـامـل فيه معنـاه ، فيمـا إذا أحب الإنسـان الأول الجمال ، ثم استمر إنسان اليوم يحب ذلك الجمال نفسه ولكن بمستوى أرفع . فالتكامل هنا يكون له معناه .

وفي مجال الفن والإبداع الفني ، إذا كـان الإنسان الأول يملك مـوهبة الخلق الفني الجميـل ، وظلت مع إنسـان اليوم الذي أضاف إليها إضافات تقنية وجمـالية وأسلوبيـة ، عندئـذٍ نستطيع أن نقول : إن التكامـل قد تحقق . أما إذا انتقلت تلك الموهبة من جيل إلى جيل بغير إضافـات إبداعيـة وتطويـرات تحسينيـة ، فلا يكـون ثمة تكـامل ، بـل مجرد تقـدم ، إذ أن المسير يكون واحداً ضمن مقولة الفن . ولا يتضح معنى التقدم إلا بالمقارنة . كذلك الخيـر والفضـائل الأخـلاقية ، وكـذلك الحب و العبادة .

ولكن إذا اعتبرنا ـ منـذ البدايـة ـ أن التكامـل ليس سوى التغير ، بل لا نفترض له وحـدة المسير أيضـاً ، أي لا نعترف له ، بمعيار ، عندئذٍ نكون على خطأ . فمثـلاً ، إذا قلنا : إن الإنسان في أدواره الأولى كان يقيم وزناً لطلب الحقيقة ، وإن

البحث عن الحقيقة كان هو الدليل على إنسانية الإنسان ، ولكن اليوم لم يعد البحث عن الحقيقة هو الدليل على إنسانية الإنسان ، بل أصبح هناك دليل آخر . حينئذٍ لا يمكن أن نسمي هذا تكاملاً ، إذ أننا هنا لا نجد وحدة في المسير.

فإذا لم تكن لدينا في مسألة الإنسانية معايير ثابتة ، أي إننا ـ مثلاً ـ كنا نعتبر البحث عن الحقيقة في حقبة من الحقب هو دليل إنسانية الإنسان ، ولكننا نهمل هذا الدليل في حقبة لاحقة ونتخذ دليلاً غيره لاثبات إنسانية الإنسان ، فليس بإمكاننا أن نتذرع بأن هذا هو تغير ، وبما أنه تغير نحو الكمال ، فقد تحقق بذلك التكامل ، وذلك لأننا اتخذنا في البداية معياراً معيناً ، ثم تحولنا عنه بعد ذلك إلى غيره ، أي إن وحدة المسير لم تتحقق .

وهنا موطن الخطأ الذي يقعون فيه ، لأنهم يحسبون أنه إذا كانت الأدلة على إنسانية الإنسان ثابتة ، فلا بد من أن يكون الإنسان نفسه ثابتاً أيضاً . أي إننا إذا اعتبرنا معايير الإنسانية ـ وهي مدار الإنسانية ومسيرها ـ ثابتة نكون قد اعتبرنا الإنسان ثابتاً .

هذا خطأ ، ويشبه قولنا : إن مدار الأرض حول الشمس مدار ثابت ومعين (بأن نقول : إن مدار الارض البيضي حول الشمس لا يقل عن كذا مقدار ، ولا يزيد عن كذا ، والمسافة

بينهما في الربيع كذا ، وفي الخريف كذا ، وفي الشتاء كذا ، وفي الصيف كذا) وعليه فإننا نكون قد اعتبرنا الارض ثـابتة . كلا ، ليس الأمر كذلك ، فالارض متحركة ، ولكنها متحـركة ضمن هذا المدار الثابت . ولا تكون الأرض ثابتة إلا إذا ظلت تراوح في منزل واحد من منازل مدارها البيضي ، ولكننا نعلم أن الارض متحركة ، إنما في مدار أو مسير ثابت .

عندما نقول : الأرض متحركة ، فيمكن أن يعني قولنا هذا أحد أمرين : فهي إما أن تكون متحركة في مسيرمعين، سواء كـان بخط مستقيم ، أم منحن ، أم بيضي ، أم دائري . وإما أن تكون متحركـة حركـة مضطربـة ومتباينـة ، فمرة إلى هـذا الجانب ، ومرة إلى الجانب الآخر المعاكس ، ومرة ملتـوية ، بحيث لا يكـون لهـا مـدار معين . ومـع ذلـك فهي تعتبـر متحركة . (طبيعي أن الحركات المكانية التي لا هـدف لها لا تكون تكاملاً ، وإن يكن لها حسابها الخاص وعللها الخاصة)

وعليه ، إذا كان مدار الحركـة ومسيرهـا ثابتـاً ، فلا يعني هذا أن المتحرك ثابت غير متحرك[١٨] .

---

(١٨) وهذا يشبه قولنا، مثلاً: إنه قد تعيّن من قبل لأپولو مسيـر من الأرض إلى القمر، وإن هذا المسير قد رسم على الورق بحيث يمكن أن يحسب بدقة كم ساعة ودقيقة وثانية يستغرق بعد بدء التحرك، وعلى أي نقطة من المسير يكون في الوقت الفلاني، وبحيث يمكن بكل دقة تعيين مكان هبوطه على القمر. =

إذن ، فثبات مسير الحركة لا يعني أن يكون الشيء المتحرك ساكناً . السكون هنا يعني أن الشيء المتحرك في حال التحرك يتوقف في نقطة ما عن الحركة . أما الذين اعتبروا تحرك الإنسان وتغير المعايير الإنسانية شيئاً واحداً ، فقد اخطأوا . .

أما القول بأن المعايير الإنسانية أصول ثابتة وفطرية ، فهو وحده الذي يعطي للإنسانية معناها ومفهومها ـ لا لـلإنسانية وحدها ، بل للتكامل الإنساني برمته .

ولهذا كثر الشك عند العلماء اليوم حول ما إذا كان هذا الذي نطلق عليه اسم الإنسانية والمعنويات في الإنسان قد تكامل أم لا . حتى أن (ويل دورانت) يعقد في كتابه (ما التاريخ ؟) فصلاً بعنوان : هل ثمة تقدم ؟.

إنه بالطبع لا يشك في التقدم الصناعي ، ولكنه يشك في التقدم الإنساني . إن الإنسان ، من حيث الفن والتكنيك وعلاقته بالطبيعة ، قد بلغ مرحلة التكامل فعلاً ، وكذلك هو من حيث بناء نظامه الاجتماعي ، فهو قد بلغ التكامل أيضاً . إنما الذي يشك فيه ، والذي يعتبر بحق مسألة عويصة ، هو

= فهل يمكن أن نقول: إن أبولو ثابت بثبوت مواقيته؟ كلا . إن المسير هنا هو الثابت، لا أبولو.

هـذا الذي ورد في السؤال ، حتى أن بعضهم قـال بضـرورة حذف كلمة « **تكامل** » لأنه لا وجود له أصلاً .

إن مؤلف هذا الكتاب هـو نفسه يخـالف القائلين بـوجود تقدم إنساني ، ولكنه يشير إلى نظريات القائلين بحصول تقدم إنساني في بعض النواحي ، وأن يكـن تقدماً يختلف من حيث نغمته مع نغمات التكاملات الحاصلة الأخرى ، وإنه كان تقدماً بطيئاً ، ولكنه كان تقدماً على كل حال .

وبعد أن ينقل المؤلف هـذه النظريـات ، يرفضهـا جميعاً ويقول : إن البشر لم يتقدم في إنسانيته مطلقاً ، والدليل على ذلك هو هذا الاختلاف الكبير بهذا الخصوص .

لهذا تكون الماركسية مضطرة إلى عدم الإقرار بوجود معيار للإنسانية ، وإلى اعتبار التكامل مجـرد تسمية لحـالة اعتبـارية تعتمد على تكامل وسائل الانتاج . فعند تكامل وسائل الإنتاج ـ وهذا مما لا شك فيه ـ تتولد في كل مرحلة منه مجموعـة من الاخلاقيات ، وبما أن هذا التولد نـاشيء عن تكامـل وسائـل الإتتاج ، فنحن نقول : إن الأخـلاق هي التي تكاملت ، مـع أنهما ليس بينهما أي تلازم . لذلك فنحن لا نقبل بالقول بـأن كل مرحلة من مراحل تكامل وسائل الإنتاج تصاحبها مرحلة في تكامل الأخلاق ، وذلك لأن أصول الأخلاق ثابتة دائماً .

ومهما تكن المرحلةالتي تمر بها وسائل الإنتاج فإن أصول الأخلاق واحدة . إن قولهم يشبه قول القائل بأن اللصوصية ،يوم كان اللصوص يستضيئون بالشموع ، كانت عملاً سيئاً ، كذلك الاعتداء على أعراض الناس أما اليوم . . بعد اكتشاف الكهرباء والتقدم التقني وتطور وسائل السرقة ، فلم تعد اللصوصية عملاً سيئاً . . إن هذا يعني إنكار أصالة الإنسانية ، وأنها لغو وهراء .

ولكنهم جاءوا هنا واطلقوا على تكامل وسائل الإنتاج إسم تكامل الإنسان ، بينما الإنسان ـ من حيث الإنسانية والأخلاق ـ لم يحرز أي تكامل ، إنما التكامل من نصيب وسائل الإنتاج ، وفي كل مرحلة لتكامل وسائل الإنتاج ، تظهر علاقات خاصة قانونية ورسمية وفنية وجمالية وأخلاقية ، وهي علاقات سطحية أوجدها تكامل وسائل الإنتاج ، فهي معلولة لها ومتطفلة عليها .

وبما أن وسائل الإنتاج هذه هي التي تتطلب تلك الروابط الأخلاقية وغيرها ، فإننا نقول : إنها قد تكاملت ، ولكنها ليست إلا الاسم المجرد ، وليس لها أساس من واقع حتى يمكن أن نقول : إن التكامل كان شيئاً فبلغ الكمال ، شيئاً نسخ وجاء آخر مكانه . أيمكن القول : إنه كلما نسخت أمور وجاءت بمكانها أمور ، حصل بذلك التكامل ؟ فقد لا يكون هناك

تكامل ولا نكوص . وقد يكون نكوصاً ، فبأي مقياس نقول : إنه تكامل ؟! أيمكن القول بأنه ما دامت وسائل الإنتاج قد تكاملت ، فإن الاخلاق قد تكاملت أيضاً ؟! .

هكذا إذا قلنا بتغير الاخلاق التي تستتبع تغير الأصول الأخلاقية ، نكون قد انكرنا الأخلاق ، وليس هذا ، بأي حال من الاحوال ، طريق فهم الأصالات الإنسانية .

القيم الأخلاقية في الوجودية

أما النظرية الأخرى التي تتعلق بهذا الموضوع فهي نظرية الوجوديين . فهؤلاء أيضاً أرادوا أن يضعوا أساساً لهذه الأصالات الإنسانية ويفسروها ، بغير أن يمسوا هيكل نظرتهم إلى العالم من حيث كون الإنسان والعالم ماديين . إن المسألة الأولى التي قالها هؤلاء (وهي مسألة قال بها آخرون قبلهم[١٩] . وهنا يختلف طريقهم عن مسير الفلسفة الشرقية[٢٠]) . ولهذا إما أن يكون الإنسان طالب خير (والخير

---

(١٩) إن معظم هذه الفلسفات تستمد غذاء جذورها من الفلسفات الهيكلية والماركسية والوجودية. والواقع أن أصولها كلها ترجع إلى فلسفة هيگل. فكان حقاً أن قيل: إن فلسفة هيگل قد غيرت ملامح فلسفة أوربا .

(٢٠) يجري الحديث في الفلسفة الشرقية عن نوعين من الخير فقد جاء في كتب ابن سينا وغيره أن هناك خيرين، والخير بمعنى المطاليب، تلك المطاليب، تلك المطاليب التي تنبع من أعماق ذات الإنسان: الخير الحسي، والخير العقلي . =

هو المنفعة المـادية) وإمـا أن يكون طـالب شيء هو لا شيء

= الخير الحسي، المطاليب التي يريدها الإنسان بجوانبها المادية المحسّة، وهي المطاليب المتعلقة بوجود الإنسان.

والخير العقلي، وهو المطاليب التي تشبع الجوانب المعنوية في الإنسان.

وفي الفلسفـة الشرقيـة كلما استعملت المنفعـة كان المقصـود منها الخيـر الحسي. فـالعلم عندهم من الخيـر العقلي، والماء والخيـر من الخيرات الحسية، والإنسان مفطور على البحث عما يعتبره في وجدانه وأعماقه من الخيرات.

ولو سألتهم ما معيار الخيرية، لقالوا: إنه الكمال، أي إن مرحلة من الوجود الإنساني تتقوى بالوصول إلى ذلك الخير وتتكامل. وهذا يتفق مـع أساس الفلسفة الشرقية التي تقول ـ أيضاً ـ بأصالة ما ليس مادياً.

أما في الفلسفة الغربية فإنهم لا يريدون الاعتراف بحقيقة لما هو ليس مادياً محسوساً، لذلك فهم يقولون: الواقع هو المادي المحسوس، وغير ذلـك ليس من الواقع في شيء. وعليه، فليس بإمكانهم أن يقولوا بوجود نوعين من الخير.

وإذا كان الشرقيون يعتقدون بنوعين من الخير، فقد كانوا يعتقدون بواقعين إثنين أيضاً، ويعتقدون بأن للإنسان مرتبتين إثنتيـن كذلك (الحقيقة أنها أكثر من مـرتبتين، ولكننا نقصـد ما يختص بـالإنسان). إن الإنسـان، بـواقعـه المحسوس ، يبحث عن الواقعيات المحسوسة، وبواقعه العقلي يبحث عن الواقعيات المعقولة . أما من حيث كونه باحثاً عن الخير مطلقاً فهو واحد ، فإذا كان يبحث عن العلم فهو باحث عن واقع هو الخير العقلي ، وإذا كان يبحث عن المال فهو باحث عن واقع هو الخير الحسي .

أما الوجوديون فقد أقاموا أساس أعمالهم على الواقع المحسوس المادي، ولم يقـولوا إلا بخيـر واحد (بخـلاف الشرقيين) وهـو الخير الحسي عنـد الشرقيين، ولذلـك فإنهم يعتبـرون جميع القيم الأخـلاقية من نـوع الخير الحسي ذي النفع المادي، ولذلك فمعيارهم للقيم هو النفع المادي.

سوى قيمة من القيم .

وقد حصل على أثر ذلك انحراف كبير في الفلسفة الأوربية ناشيء من اعتبار القيم قيماً نفعية ، فيقولون : إن الإنسان إما أن يركض وراء المنفعة ، أي ذلك الشيء الذي فيه خيره ، والعقل يؤيده في ذلك وهو أمر منطقي ، وإما أن يركض وراء ما لا خير له فيه ، والعقل ينهاه عنه ، ولكنه لا يرعوي ، وهذا عمل لا يقر العقل ولا المنطق الجري وراءه ، ولكنه يجري وراءه .

إن في الإنسان ـ فعلاً ـ هذا التضاد اللامعقول الذي يدفع به الى الجري وراء أمور لا نفع له فيها مطلقاً ، وهي مخالفة للتعقل . ويبررون ذلك بأنه ليس مفروضاً في الإنسان أن تكون كل أعماله مطابقة للعقل والمنطق ، بل إنه يقوم بأعمال يخالف فيها العقل والمنطق كليهما ، وذلكم هو جريه وراء القيم الأخلاقية ، وهي التي يرون أنها أعمال غير منطقية .

ولكنهم عجزوا عن إيجاد المسوغات لما هو عديم النفع وعديم الخير ، كذلك هم عاجزون عن تفسير حقيقة كون الإنسان يستمر في الجري وراء هذه القيم الأخلاقية على الرغم من أنه مختار في ذلك غير مجبر ،وعلى الرغم من أنها لا تنفعه منفعة مادية .

هؤلاء وصفوا الخير من جهة بأنه مادي حسي . ولكنهم من جهة أخرى لاحظوا أن القيم الأخلاقية ليست حسية مادية ـ إذ الجمال ليس مادة حسية ولا حجم له ، وهل الفضيلة مادة ؟ ـ فكان أن اضطروا إلى اعتبار هذه القيم مجموعة من القضايا غير المنطقية وغير العقلية عند البشر .

إلا أنهم من جهة ثالثة ادركوا أنهم لا يستطيعون أن يصارحوا المجتمع بأن هذه كلها أوهام ، وأن حقيقتها هي ما فيها من نفع ، وما لا فائدة فيه لا حقيقة له ، والجري وراءه خلاف العقل . (إن الذين كانت لهم شجاعة (نيتشة) أعلنوا هذه الأمور صراحة وقالوا : إن القيم الإنسانية مجرد أوهام) . أما الذين لم تواتهم الشجاعة على التصريح بآرائهم فقد اخذوا يغلفونها بأغلفة أخرى عند إعلانها .

استطاع الوجوديون أن يعثروا على منفذ للخروج من هذا الطريق المسدود ، وقالوا : إن القيم المعنوية تختلف عن الحقائق الملموسة بكونها من الأمور الابتداعية وهذه من الأمور الاكتشافية .

إن كل ما يقوله الوجوديون بخصوص القيم لا يخرج عن هذه الجملة[٢١] . وهكذا بدأ يكثر ظهور مصطلح « ابتداع

---

(٢١) ثمة كتاب اسمه « جدل مع المدعي » وهو كتاب يستحق القراءة ، لمؤلف =

القيم » في الأدب المعاصر ، مع أنه في الحقيقة هراء لا معنى له . ما معنى أن يبتدع الإنسان القيم ؟ هذا يعني أن « **الإيثار** » و « **الأثرة** » متساويان ، العدل والظلم متساويان ، وليس ثمة اختلاف بينهما بذاتيهما ، والإنسان هو الذي يمنح العدل قيمة ، وعندئذٍ يحصل الفرق بين العدل والظلم ، ويصبح العدل قيمة من القيم . إن الإنسان هو الذي أعطى للعدل قيمة ، وللإيثار قيمة فاصبح يختلف عن « **الأثرة** » . الإنسان هو الذي

= يبدو أنه من كبار الماركسيين . . يجري الكاتب مقابلة مع أحدهم ، ثم ينشر المقابلة مع بعض التغييرات ، ويضع للكتاب مقدمة يصب فيها ما في الدنيا من شتائم على صاحبه في المقابلة ، ثم يقول : إنه ينشر نص تلك المقابلة . يقع الكتاب في قسمين : القسم الاول يدور حول هذه القيم ، وقيمة الحياة والتكامل وأمثالها . والقسم الثاني يتناول الشعر الحديث . ان لصاحبه في المقابلة أسئلة عجيبة ، ويتخذ منذ البداية موقفاً مؤيداً لفلسفة فارغة ، أو هكذا يبدو في الكتاب ، ويدافع عن تلك الفلسفة الفارغة ، ولا يرى حلاً لمشكلة الحياة سوى الانتحار . أما لماذا هو نفسه لم ينتحر فذلك سؤال ينبغي أن نطرحه عليه . أما المؤلف فيحاول أن يفند نظرية صاحبه ، ويوصلهما الجدل إلى موضوع القيم الإنسانية فيستخدم الكاتب المنطق الوجودي ، لأن الماركسية في الواقع لا توصل إلى شيء في هذا الموضوع . فيقول : إن القيم مجموعة من الأمور الابتداعية الاختلاقية ، وليست من الأمور الاكتشافية ، التي تعني أموراً لها واقعيتها ، وإن الإنسان بعلمه وعقله يستدل عليها ويكتشفها . أما القيم فهي أمور يخلقها الإنسان خلقاً ، فلا يكون لها وجود سابق حتى يكتشفه الإنسان . وهذا هو كل ما يقوله الوجوديون بخصوص مسألة القيم .

يقول : إن العدل والصدق والأمانة خير من الظلم والكذب والخيانة ، مع أن هذه في ذواتها لا فروق بينها ، سوى أن الإنسان وضع لتلك قيمة ، ثم راح يفضلها على هذه .

ينبغي أن نسأل هؤلاء : ما معنى أن يخلق الإنسان القيم ؟ إذا كان قصدهم من « **أنه يخلقها** » هو أنه يمنح الواقعية لشيء لم تكن له واقعية من قبل ، وإن هذا الشيء أصبحت له واقعية الآن ، فإن من الواضح أن هذه القيم ليست مما يمكن أن يصطنعها الإنسان اصطناعاً . إن قدرة الإنسان لا تزيد على قدرته في الفن والصنعة ، اللذين يضفيهما على مادة من المواد ، فيمنح تلك المادة صورة أو شكلاً . وطبيعي أنكم ـ أيها الوجوديون ـ تعلمون أنهما ليستا صورة المادة وشكلها ، فالقول بأنها من خلق الإنسان ، أي إنه يمنحهما واقعية وحقيقة ، لا معنى له . كذلك ينبغي أن نسأل هؤلاء : هل للمعنوي واقعية ؟ فإذا لم تكن له واقعية ، فكيف يستطيع الإنسان أن يعطي الواقعية لما لا يتقبل الواقعية ؟

إن خلق الإنسان أو ابتداعه في هذه الأمور هو ما نسميه بالاعتبار . والاعتبار هو الأمر الذي نتواضع عليه فيما بيننا . فمثلاً يسعى جمع من الناس إلى التعاون في إدارة مدرسة ، فلكي تكون لتعاونهم هيئة معينة ، فهم ينتخبون تلك الهيئة ، ويختارون أحد أعضاء الهيئة رئيساً لهم . هنا تكون

الرئاسة قد أعطيت لشخص ، أي إن الرئاسة التي لم يكن لها وجود من قبل فيه قد أعطيت له ، أي إنهم هنا خلقوا شيئاً باسم « **الرئاسة** » ، غير أن هذا الخلق شيء اعتباري متواضع عليه ، أي إنه لا واقعية له في الحقيقة ، والشخص الذي أعطيت له الرئاسة قد اختلف في عالم الذهن والاعتبار والخيال عما كان عليه من قبل ، ولكنه في عالم الواقع والحقيقة هو نفسه لم يتغير عما كان عليه من قبل فإعطاء الرئاسة أمر اعتباري متفق عليه تقبله العقل بحكم المصلحة المقتضية وافترض وجوده . أي إنه أمر مجازي . وهذا منتهى قدرة الإنسان على الخلق في هذه المسائل ، أي إعطاء الاعتبار .

وعليه ، فإن ما يقوله الوجوديون من أن الإنسان هو الذي يخلق القيم ، لا يزيد معناه عن القول بأن القيم لا حقيقة لها أصلاً ، وإن الإنسان هو الذي وضع لها قيمة اعتبارية ، وهذا يعني إنكار أصالة القيم ، والقول بأن القيم أمور اعتبارية وضعية وخيالية .

مع العلم أن الإنسان إنما يتسطيع أن يضع القيم الاعتبارية للوسائل ، لا للغايات . فمثلاً الورقة النقدية ـ وهي ذات قيمة اعتبارية ـ تختلف في قيمتها بذاتها عن قيمة الذهب الذي له قيمته النسبية الذاتية لأسباب ، منها الكيمياوية والصناعية والتجميلية ، وذلك لأن الإنسان وضع لتلك الورقة قيمة

اعتبارية بإزاء الذهب ، بهدف تسهيل التبادل والتعامل . وعليه فليس للورقة النقدية أي قيمة ذاتية . أي إن هذه الورقة من فئة الألف تومان التي تقع في يدي أو يدك لا تختلف من حيث قيمتها الحقيقية عن قطعة مماثلة من الورق ، لولا ذلك الاعتبار الذي أعطاها قيمتها ، باعتبارها وسيلة لتحقيق أهداف أخرى .

فإذا اعتبرنا القيم الإنسانية الأصيلة أموراً ابتداعية ، بالنظر لأن الابتداع أو الخلق يعني إضفاء الواقعية ، وهذا لا يعني سوى إعطاء الاعتبار ، فإن ذلك ـ أيضاً ـ يعني أنها جميعاً وسائل توصل إلى أهداف أخرى .

إن القيم نفسها لا يمكن أن تكون اعتبارية وأهدافاً معاً . كأن يكون الإنسان بلا هدف ، فيعمد إلى شيء ما ويعتبره هدفاً له ، ثم يصبح ذلك الشيء هدفه فعلاً ، مثلما كان يفعل العرب القدامى من عبيد الأصنام ، فقد كانوا يصطنعون لأنفسهم صنماً ، ثم كانوا يأخذون بعبادة ذلك الصنم الذي صنعته أيديهم ، بينما الهدف ينبغي أن يكون شيئاً أرفع وأسمى تسعى لكي تصل إليه . أما الذي تضعه بنفسك فإن اعتباره بيدك أنت ، وهو أدنى منك منزلة .

وهكذا نجد أن ما يقوله هؤلاء ليس حلاً لمشكلة ، أي إننا نعود مرة أخرى إلى استنتاجاتنا السابقة ، وهي أن هذه القيم

الإنسانية لا يمكن أن يكون لها معنى ومفهوم وواقع إلا إذا كانت أموراً فطرية ، وكانت لها جذور وأصول في فطرة الإنسان ، وكانت هي بذاتها حقائق يتجه الإنسان إليها ذاتياً وبدافع حقيقي من فطرته ، وكما يكون تحركه نحو الخير الحسي مدفوعاً بواقعه المحسوس ، لنا أن نعتبر تلك القيم حقائق يتجه نحوها الإنسان مدفوعاً بواقعه العقلي . كما أن تكامل الإنسان لا يمكن تصوره إلا عن طريق هذا الافتراض ، فلو جردنا الإنسان من هذا لما كان للتكامل معنى أصلاً ، فلا يكون التكامل في الإنسان ، بل في وسائل الإنتاج .

وعليه ، فما هذه القيم إلا الخيرات الحقيقية . أما القول بأننا يجب أن نقسم ما يجري وراءه الإنسان إلى المنافع وإلى القيم ، ثم نقول : إن القيم هراء فارغ غير منطقي لا يرتضي العقل الجري وراءها ، فإنه قول لا أساس له ، ويؤدي إلى القول بأن جري الإنسان وراء القيم عمل جنوني وخلاف العقل ، أو القول بأنه وإن لم يكن عملاً ضد حكم العقل ، فإنه على كل حال ليس حكيماً . وهذا لا يختلف عن القول بأن عمل الإنسان هذا جنون مطبق ، ولكنه جنون حسن لا بد من وجوده . بل إن مجرد قولنا : لا بد من وجوده ، لا ينسجم مع هذا المنطق ، ولا ينتج من هذا سوى القول بأن نزوع البشر للجري وراء القيم ليس إلا من جنون البشر .



الفصـل الثالث :

نظريات في ظهور الدين
بحث ونقد

١ ـ نظرية فويرباخ .
٢ ـ نظرية الجهل .
٣ ـ نظرية الخوف .
٤ ـ النظرية الماركسية .
٥ ـ رد النظرية الماركسية .
٦ ـ نظرية دوركهايم .



نظريـة فويرباخ

هنا نبدأ ببحث فطرية الدين نفسه . ما المقصود بأن الدين فـطري ؟ ما أدلـة القائلين بـأن الدين فـطرة ؟ وما هي دلائـل ذلك ؟ وهل هي موجودة في الـدين ؟ وما هي النـظريات التي قيلت في منشأ الدين ؟ أي النظريات تقول بفطرية الدين ، وما هي النظريات التي تنكر ذلك[٢٢] ؟ .

. . . لقـد قرأت البحث ، ولسـوف أشرح بعض النقـاط التي رأيت أنها ترتبط بما وردِ في البحث . فكما جاء في هذه المقـالـة ، تقـوم جمـاعـة من الفـلاسفـة يـطلق عليهم اسم « **الهيكليون المحدثون** » بوضع أسس علم الاجتماع الديني . وأول من يقـوم بعد أولئـك بـدراسـة منـظمـة وتحليليـة دقيقـة

---

(٢٢) هذه أسئلة كان قد طرحها في جلسة سابقة بعض تلامذة الأستاذ مطهري .
وكان قد تقرر أن يقدم أحد الطلاب بحثاً في هذا الموضوع في وقت سابق .
والمحاضرة التالية تدور حول بحث هذا الطالب بعض ما ورد فيه .

لظهور المسيحية والدين عموماً شخص اسْمه «فوير باخ» .

إنه يرى الدين نوعاً من الاغتراب ، ويعتقد أنه بتقدم معرفة الإنسان واتساعها ، وبعودة الإنسان إلى ذاته ، ترتفع قضية الدين وتنتفي ذاتياً .

يرى هذا العالم الاجتماعي للإنسان وجودين : وجوداً سامياً يحب الخير ، ويطلب الخير ، ويفعل الخير . ووجوداً سافلاً منحطاً . ويرى أن الإنسان في الظروف التي يعيشها تتولد فيه هذه الإزدواجية في شخصيته .

والجدير بالذكر أن هذه الصفات والخصائص التي يذكرها للإنسان يعتبرها جزء من ذات الإنسان وطبيعته (وهذا ما أراه تأييداً لقضية الفطرة) .

ويقول : إن إنساناً له مثل هذا الوجود عندما يكون في مجتمع ، فإنه يتجه تحت ضغط المحيط إلى الخيانة والانحطاط والسرقة والتملق وأمثالها ، وبعد أن ييأس الإنسان من إمكان المحافظة على وجوده السامي الخير تحت تلك الظروف المحيطة به ، ينجرف مع وجوده الثاني ، وينظر إلى وجوده الأول نظرة خيالية ملكوتية ويعتبره شيئاً فوقياً . أي إن الشخصية التي يقول : إنها موجودة في ذات الإنسان وينسب إليها تلك الخصائص والمميزات ، يفصلها عن ذاته ويمنحها

صبغة فوقية ، ثم يروح يعبدها ويخضع لها ويطلب عفوها ومغفرتها وما إلى ذلك .

أي إن جميع ما ينبغي أن يفعله أمام الله يفعله أمام تلك الشخصية التي انتزعها من ذاته . ثم يشير إلى مسألة « **الأب** » و« **الابن** » و« **روح القدس** » ويقول : إن هذا وليد تلك الإزدواجية عند الإنسان وتغربه عن ذاته ، بحيث أنه أسبغ على ما كان يريده ويدور بخلده صبغة الكيانات الخيالية بعد أن انتزعها من ذاته .

يعتقد هذا العالم أن هذا التغرب كان في البداية وفي المجتمعات الأولية شديداً بالغاً أوجه ، ولكنه ضعف شيئاً فشيئاً على امتداد التأريخ ، وللدلالة على قوله يورد الدليل نفسه الذي يورده للمسيحية ، ويقول : إننا في هذه المرحلة نرى أن الإنسان قد وصل إلى حيث جعل من الله مجرد إنسان يرتدي ثياب الألوهية ، وقرّبه إليه كثيراً .

ويتنبأ عن المرحلة التالية فيقول: إن هذا الإله سوف يخلع عن نفسه ثياب الألوهية ، ويومها تكون نهاية مسخ الإنسان والقضاء على ازدواجية شخصيته ، فيعرف الإنسان نفسه ويعود إلى ذاته (هنا يخطر للذهن أن هذا المسير التاريخي لا يتفق مع ظهور الإسلام الذي يختلف تعريفه لله عن ذاك ، إذ لو كان

هذا السير التكاملي قد شرع ابتداء من عبادة الله تلك العبادة الشكلية . ـ التي سبق توضيحها ـ أي عبادة إلّه خيالي ، واستمر على ذلك ، لكان قد وصل الآن إلى مرحلة عبادة الإنسان ينتهي عندها ، ولكننا نرى أن ظهور الإسلام كان عودة إلى إلّه لا يشبه الإنسان ، وليست له خصائص إلّه المسيحية) .

بعد هذا يظهر علماء آخرون الواحد بعد الآخر ، يحملون عقائد أكثر تنظيماً ، خارج فلسفة التاريخ ، وأكثر اهتماماً بالأرقام والإحصاء . ولكننا لا نستطيع في هذه العجالة أن نتناولهم جميعاً بالشرح والتعليق ، ولعل السيد (نهاونديان) سوف يتناولهم في مقاله . لكن أشهرهم هم الذين يقولون : إن الدين وليد الجهل .

* * *

أرجو من الأستاذ مطهري أن يسمح لي أن أزيد هذا الموضوع بعض التوضيح : إن من فوائد دراسة نظريات هؤلاء دراسة عميقة فيما يتعلق بمنشأ الدين هي أننا ندرك مدى تعصب هؤلاء في لا دينيتهم ، ونعرف ما معنى التعصب في اللادينية ، في الوقت الذي كان هؤلاء دائماً يتهمون المتدينين بالتعصب . إن تعصبهم هذا يحدو بهم إلى القول بنظريات خاصة . إن هؤلاء المتعصبين في اللادينية ، أي الذين فرضيتهم الأولى هي إنكار الدين ، يتوسلون بأتفه الأقوال لتبرير

آرائهم في إنكار الدين ، بحيث يستبعد أن يقوم محايد بنسخ كل هذا الهراء الذي يوصلهم في النهاية إلى طريق مسدود .

ظهر مؤخراً في أوربا علم باسم (**علم الاجتماع الديني**) أقيم منذ ظهوره على أساس أن الدين شيء موضوع (ككل علم يكون له موضوع لا يستطيع أول الأمر إثباته ، فيعتبره فرضية ، ثم يحمّل نظرياته على أصل ذلك الموضوع) . علم الاجتماع الديني هذا يفترض منذ البداية أن الدين ظاهرة وليّدة التفاعلات الاجتماعية .

أي إنهم منذ البداية يبعدون كل احتمال بوجود أصل إلٓهي وما ورائي للدين . وهذا يشبه أن يقولوا لنا : ابحثوا في الرقم ١٣ وفكرة النحس التي تلازمه ، فنحن من حيث المنطق لا نجد أي فرق بينه وبين الرقم ١٤ أو ١٢ لكي نحتمل أن يكون هناك دليل عقلي أو تجريبي ، لذلك نقول : إن منشأ ذلك غير منطقي ، ثم نروح نبحث عما يكون هذا المنشأ غير المنطقي . هؤلاء أيضاً بدأوا بالقول بأنه ما دام الدين يفتقر إلى أصل منطقي ، فلا بد أن يكون أصله غير منطقي ، فما عسى يكون أصله غير المنطقي ؟ وعليه فإن موضوعهم أصلاً يستند إلى القول بأن جذور الدين غير منطقية ، ثم يجهدون أنفسهم للعثور على تلك الجذور غير المنطقية .

تعتبر هذه المقالة تأريخاً موجزاً للتحقيق في ظهور الدين ، ثم تقول: إن أول من قام بتحليل هذا الموضوع (أصل الدين غير المنطقي) هو الفيلسوف المادي الألماني المعروف الذي كان أحد متبعي كارل ماركس الفكري ، واسمه (فويرباخ) وقد اعتبروه أستاذ كارل ماركس لأن هذا استفاد من أفكاره استفادة عظيمة .

تعتمد أفكار كارل ماركس على ركنين : فمن حيث طراز تفكيره ومنطقه فهو هيكلي ، أي إنه دايلكتيكي[٢٣] . ومن حيث أفكاره الاجتماعية فهو يتبع فويرباخ .

فويرباخ مدين بشهرته في الأفكار المادية إلى تحليله الدين ، وإلى قوله : إن الدين قد نشأ بسبب تغرب الإنسان عن نفسه . هنا ينبغي أن نشرح معنى التغرب بعض الشيء .

إن مسألة التغرب في الفلسفة الأوربية طرحها هيكل لأول مرة . . إن معنى التغرب في الفلسفة هو حصول عوامل تطرأ بحيث يصبح الإنسان غريباً على نفسه ومع نفسه . ترى كيف

---

(٢٣) لم يكن هيكل مادياً ، بل كانت له أفكار خاصة ، حتى أن بعضهم قال : إنه مثالي لا يعترف بوجود الله ، ويقول بعض آخر : بل إنه يقول بوجود الله . في الواقع إنه يقول بوجود الله ولكن تصوره عن الله يختلف عن تصور الآخرين .

يمكن أن يكـون الإنسان غـريباً على نفسـه ومع نفسـه ؟ أهذا ممكن ؟ إن الغربة ، كالقرابة المقابلة لها ، تتطلب طـرفين ، بينمـا الإنسان بـذاته طـرف واحد ، فكيف يكـون غريبـاً على نفسه ؟ هذا يعني أن الإنسان يخلط بين نفسه وغيـره ، أي إن للإنسان « نفسه » الحقيقية ، ولكنـه يخطىء فيعتبـر شيئاً ليس « نفسه » ، بمعنى أنه يأخذ شيئـاً غير « نفســه » بمكان نفســه ، فيظن أن « ذاك » هو « نفسه » الحقيقية ، وبـدلاً من أن يعمل ـ مثلاً ـ لنفسه الحقيقية ، يأخذ بالعمل « لذاك » الغريب على نفسه الحقيقية[٢٤] .

لقـد تكـرر في القــرآن ورود « **الخســران** » و« **خســـران النفس** » . ومعنى الخسران هنا هو ذاك الخسران الـذي يكون في القمار أو في الصفقات التجارية ، مع أن من الصعب على الإنسان أن يتصور كيف يمكن أن يخسر نفسه التي هي هو ، إذ الخسـران يعني خروج مـا يملك من ملكيته إلا ملكيـة طـرف

---

(٢٤)بحثنا هذا الموضوع بصورة إجمالية في كتابنا « جولة في نهج البلاغة » . لقد طرحت هذه المسألة قبل عشرين سنـة في إحدى جلسـات التفسير التي كنـا نعقـدها ، وقـد أشرت إليهـا في دفاتـري القديمـة . أتذكـر أنني يومئـذ قد استلهمت القرآن وطرحت ذلك في تلك الجلسات وفي أماكن أخرى أيضاً . وخلاصة ما قلت هو أننا نستنبط من القرآن أن الإنسان يعاني أحياناً من حالة يشعر فيها أن فاصلة تفصله عن نفسه .

آخر ، فكيف يخسر الإنسان نفسه ؟ وفي القرآن ـ أيضاً ـ كلام عن النسيان . مثلاً : ﴿ **خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ** ﴾ و﴿ **قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم** ﴾ فالخاسر الحقيقي هو من يخسر نفسه ، أي إن من يخسر ماله ليس خاسراً حقيقياً ، فذاك ليس بالأمر المهم ، بل الخاسر الحقيقي هو الذي يضيع نفسه ويخسرها وينساها .

من وجهة نظر فلسفية يصعب تصور هذه الحالة ، لأن علم الإنسان بنفسه علم حضوري ، والعلم الحضوري غير قابل للنسيان . . . العلم الحصولي هو الذي يقبل النسيان . فالإنسان في جوهره . . هو علمه بذاته ، بينما نجد القرآن يتحدث عن خسران النفس ونسيانها .

لقد بدأت هذه الفكرة تلح علي منذ حوالي عشرين سنة ، ثم عرفت من مطالعاتي أن الفلاسفة ـ وعلى الأخص المسلمين منهم ـ قد تنبهوا إلى هذا الموضوع وتعمقوا في بحثه وعمن يكون « **الأنا** » الحقيقي في الإنسان . بل إن أساس التصوف والعرفان مبني على العثور على « **النفس الحقيقية** » و« **الأنا** » الحقيقي ، أي شق أستار « **النفس** » و« **الأنا** » الخياليتين لبلوغ « **الأنا** » الحقيقي .

إذن ، فهذا موضوع استلهمه فلاسفة الإسلام وحكماؤه من القرآن خير استلهام وشرحوه خير شرح . ومن بين تلك

التفسيرات الرفيعة التي تعد بحق من الروائع هو المثل الـذي يغربه (مولوي) بشأن قيام الإنسـان بالخلط بين ذاتـه الرفيعـة وذاته الدنيـة ، وبعبارة أخـرى : خطأ الإنسـان في التمييز بين جـانبـه الـروحي المعنـوي ـ وهـو جـانبـه الحقيقي ـ وجـانبـه الجسدي ، فيقول : افـرض أن رجلاً يملك أرضـاً ويريـد أن يبني فوقها عمـارة ، فيهيـىء لذلـك المواد الـلازمة من جص وآجر وحديد وسمنت وغير ذلك ويبني عمارة عـظيمة جليلة ، وعندما ينتهي البناء ويروم الانتقال إلى عمارتـه ، يجد أنـه قد أخطأ وشيدها على أرض جاره ، وأن كل ما بناه كان على أرض غريبة عنه ، وأن عليه ـ فضلاً عن ذلك ـ أن يتحمل عناء هدم مـا بنـاه . وهنـا يقـول مـولـوي (وهي شيء عجيب في بيـان اللطائف الروحية) ما ترجمته :

(لا تـبـن بـيـتـاً فـي أرض الآخـريـن
اعمـل لنفسـك ولا تـعمـل لـلغـربـاء)
(مـن الغـريـب ؟ إنـه جسـدك الـترابـي
فـلـه كـل هـمـك وغـمـك)
(فمـا دمت تغـذي جسدك بـالـدسم الحلو
فلن تجـد جـوهـر الـروح ، لسمـنتـك)
(لـو وضعـت الـجسـد فـي الـمسـك
فـإن نـتـنـه سـيـظـهـر بـعـد الـمـوت)

(فـالمسـك امسحــه بـالــروح لا بـالجســد
إذ الـمســك هــو اسـم الله ذي الـجــلال)

يقول القرآن :

﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾[٢٥] .

فالقرآن يرى تلازمـاً بين العثور على النفس والعثـور على الله . أي إن المرء لا يكون قد وجد الله إلا إذا كـان قد وجـد نفسـه ، ولا يجـد أحـد نفسـه إلا إذا وجــد الله . والحـديث القائل : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ » يقـابله « مَنْ عَرَفَ رَبَّـهُ عَرَفَ نَفْسَهُ » معروف .

إن القرآن لا يفصل بين معـرفة النفس ومعـرفة الله . إذن فـإن قضية التغـرب والغـربـة مـع النفس ليست جـديـدة على المسلمين والمعارف الإسلامية ، بل هي تبدأ من القرآن وتسير منذ أكثر من ألف سنة في مسار خاص . أما في أوروبا فقد بدأ ظهور المسألة عند هيكل ، ثم تناولتها المذاهب الأخـرى من بعـده ، ولكن بغيـر أن يبينوا شيئاً عن « النفس » التي يـدور الحديث عنها ، وذلك لأن السؤال الأول الذي تـطرحه مسألة

---

(٢٥) سورة الحشر ، الآية ١٩ .

الاغتراب هو : ما هي « النفس » ؟ .

فما دمتم تقولون : إن الإنسان قد تغرب عن نفسه ، أو إنه غـريب على نفســه ، فعليكم أولاً أن تعـرفـونـا على « نفس » الإنسان هذه ، ما هي ؟ لكي يمكن هضم معنى الاغتراب بعد ذلك .

ولكنهم بغير أن يديروا بحوثهم حول « نفس » الإنسان ، وبغير أن يفهموا مدلول « نفس » هذه ، يشرعون بالكلام على التغرب . . بل إن هذه الفلسفات المادية تنكر وجود تلك « النفس » ويقولون: إنها أمر اعتباري (كذلك هي كل الفلسفــات) وإنهــا مفهــوم انتــزاعي ، أي إن سلسلة مـن التصورات تترى في الـذهن ، فتحسب أن هناك « نفسـاً » في الـوجود . إن فلسفـة هؤلاء قائمـة من جهة على عـدم وجـود « نفس » ما ، ولكنهم يأتون من جهة أخـرى فينسجون فلسفـة عن تغرب النفس . إنه لأمر عجيب ! .

إن السيد فويرباخ . . هذا الفيلسوف المادي . . له كلام عجيب . لقد حاول أن يحلل الدين تحليلاً نفسيـاً واجتماعيـاً استناداً إلى الفرضية التي سبق ذكرها ، وهي القول بـأن ليس للدين أساس منطقي .

يقول : إن للإنسان وجوداً ثنائياً (وقـوله هـذا مأخـوذ من

الدين نفسه) وهما الوجـودالعَليّ والوجـود الدَني‌ء . وهـذا ما نعبر عنه نحن بالجانب « العلوي » والجانب « السفلي » الذي هو الجانب الحيواني في الإنسان ، كالأكل والشرب والشهوة . والجانب العَليّ هو إنسانية الإنسان نفسها (ولا يسع فويرباخ) إلا أن يجعل هذه جزءاً من وجود الإنسان ويعترف بأصالتهـا) وإن لهذا الجانب مجموعة من الفضائل ، كـالشرف والكـرامة والعطف والخير وأمثال ذلك .

ثم يقول : إن الإنسان بسبب ازدواجيتـه هذه ينسـاق إلى الدناءة ، أي إنه يتبع جانبه الدنيء السفلي . وبعد أن يتمكن منه هذا الجانب يجد أنه لا ينسجم مع جـانبه العلوي ، لأنـه غدا حيواناً منحطاً دنيئاً ، ثم يأخذ بالاعتقاد بأن تلك السجـايا موجودة في ما وراء وجوده ، وهكذا يبني الله على أساس وجوده هو .

لست أدري من الذي قال هذه العبارة في أوروبـا ، وهي على العكس مما جاء في التوراة بأن الله قد خلق آدم على مثال صـورته ونمـوذجاً لصفـاته الكمـالية ، إذ قـال هذا الفيلسـوف الأوروبي : إن القضية على العكس من ذلك ، إن الإنسان هو الذي خلق الله على صورته وسيرتـه . أي إن الإنسان كـان ذا طبيعـة كماليـة كلها كمـال ورحمة وغيـر ذلك ، ففصـل هـذه الخصال عن نفسه فأصبح غريباً عن نفسه ، واعتقد أنها تخص

وجـوداً وراء وجوده ، ولـم يعـرف أن كل ذلـك كـان فيـه وفي داخله .

وهكذا أصبح الإنسان غريباً عن نفسه ، وانتزع أجزاء من وجوده نسي أنه انتزعها من نفسه ، وافترض وجودها في ما وراء ذاته .

ولكنه يقول : إن هذا الجانب الماورائي الذي ابتعـد عن الإنسان أول الأمر ، عـاد فاقتـرب تدريجيـاً منه . فـالآلهة في الأديان البدائية كانت تتميـز بالمـاورائية ، ثم يصبـح الإلّه في اليهودية شبيهاً بالإنسان ، له مثـل حالـه من إحساس وعـاطفة وغضب ورضى ، ويكون الله في المسيحية أقرب إلى الإنسان ويظهر للعيان بصورة إنسان ، وهو المسيـح . فالله يكـون في الواقع قد اجتاز قوساً صاعداً عليه من هذه الجهة ونازلاً عنه من تلك الجهة : ففي البداية انتزع الإنسان هذه الصفات من نفسه وجعلها بعيدة عنه ، في مقام إلّه لا يربطه بالإنسان رابط أبداً ، ثم عاد يقترب من الإنسان مرة أخرى شيئاً فشيئاً ، وعندما يصل إلى المسيـح يكون قـريباً جـداً من الإنسـان لأن المسيـح في المسيحية هو الله ، فهو إنسان وهو إلّه في آن واحد .

لم يبق سوى خطوة واحدة ، فكلما إزدادت معرفة الإنسان بنفسـه ، استطاع أن يبعـد الاغتراب عن نفسـه أكثر ، إلى أن

يصل إلى مرحلة يكتشف فيها أن كل هذه الصفات التي أضفاها على الله إنما هي صفاته هو وليس هناك شيء اسمه الله . وعليه لم يبق سوى خطوة واحدة لانتهاء الدين ، ويكون ذلك عندما يعرف الإنسان نفسه معرفة كاملة .

أما الإسلام فمع أنه جاء بعد المسيحية وهو أكثر تكاملاً منها ، فإنه ينكر هذا الجانب الإنساني في الله ، أو جانب ألوهية الإنسان الذي هو المسيح ، أو أنه ابن الله وما أشبه ذلك . مع أن الإسلام ، بموجب هذه النظرية واستمرارها ، ينبغي أن يأتي بإله أشد شبهاً بالإنسان . وهذا أحد الاعتراضات عليها .

يقول السيد فويرباخ، أيضاً : كلما ازدادت معرفة الإنسان بنفسه انتفت حاجته إلى افتراض وجود الله . وفي الوقت الذي تصبح معرفته بنفسه معرفة جيدة ، لا يكون هناك مكان للدين ، ويومئذٍ يعبد الإنسان نفسه بدلاً من عبادة الله .

إن واحداً من الجوانب التي تفند هذه النظرية ، هو أنه أولاً يجب أن نقول لهذا السيد فويرباخ : إنك ما دمت لا تعتقد بالله ، وترى الإنسان كائناً مادياً مئة بالمئة ، فمن أين أتيت بهذه الثنائية والازدواجية في الإنسان ؟ كيف تفسر وجودها ؟ إن الأديان هي التي تستطيع تفسير هذه الثنائية ، لأنها تعتبر

الإنسان مركباً من حقيقة ترابية وحقيقة ملكوتية[٢٦] .
ولكنكم ، وأنتم ماديون ، كيف تستطيعون تفسير ذلك ؟ .

ثانياً : إننا إذا اعتبرنا هذه الفلسفة ، فلا بد أن نعترف بأن ليس في العالم إنسان باق على نبله الأصيل وشرفه ، لأن هذه الفلسفة تقول : إن الإنسان بذاته مزدوج ، ثم يصيبه الانحطاط في الحياة الاجتماعية ويسقط جانبه السفلي الدنيء في حمأة الحيوانية ، وينزع عن نفسه جانبه العلي الرفيع فيتخذه ديناً يدين به .

فمؤدى هذا الكلام هو أننا ينبغي أولاً أن نعتبر أن جميع أفراد البشر قد سقطوا في الحيوانية ، ثم أن نعتبر بعد ذلك أن هؤلاء الساقطين متدينون . ولكننا نرى أن الإنسان كان دائماً على قسمين : قسم ظل دائماً على نبله وشرف أصالته الإنسانية ، وقسم سقط في الحيوانية . ثم لننظر إلى الذين يميلون إلى الدين ، هل الذين يتمسكون بالدين هم من الأشخاص الذين ما زالت فيهم الأصالة الإنسانية ، أم أنهم من

---

(٢٦) «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي » (سورة الحجر ، الآية ٢٩) . فهو أولاً «يسويه » أي يكمله ويكمل أجهزته . وبعد ذلك يأتي شيء آخر « ونفخت فيه من روحي » . أو كما في (سورة «المؤمنون » الآية ١٤) « إنّا خَلَقْنا الإِنسْانَ مِنْ نُطْفَةٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً * فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ . . . » حتى يقول «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخرَ . » .

الـذين سقطوا في حمـأة الحيـوانيـة ؟ لا شـك في أن الـذين يحسـون في أنفسهم تلك الأصالـة الإنسانيـة النبيلة هم الذين يؤمنون بالله وبالدين وبأصوله .

على كل حال ، تلك نظرية منسوخة .

نظريـة الجهـل

(تابع أقوال السيد موحدنيا) .

هنالك نظريات مختلفة تدور حول نشوء الـدين عمومـاً . منها ما يقول : إن الدين وليد جهل الإنسـان . ونظريـة أخرى تقول : إن الدين قد نشأ عن ضعف الإنسان ومسكنته . وثالثة ترى أن الدين وليد الفقر الاجتماعي . وأخرى تعتقد أنّه ظهر بسبب الـوضع الـطبقي المختلف للناس . ونـظريـة خـامسـة تقول : إن الدين حصيلة طراز التربية والتعليم في مجتمع من المجتمعات . أما النظرية السادسة التي تعـود مرة أخـرى إلى بحثنا الأصلي ، فترجع إلى « اميك دوركـه » وهي في الواقـع عودة إلى النظرية الأولى التي تفضل الأستـاذ بشرحهـا ، وهي نظرية فويرباخ نفسها .

الأستاذ : ولكن بشكل آخر طبعاً ، لأن هذه النظرية ليست هي نـظرية فـويربـاخ عينها ، ولكنهم اعتبـروا هذه ضـرباً من

الاغتراب أيضاً . (هنا يبقى بحث السيد موحدينا غير تام إلى أن ينتهي السيد نهاونديان من ذكر تفاصيل النظريات الأخرى حول ظهور الدين في المجتمع . إن هذه المطالب مذكورة في مقالة بقلم الدكتور أنور خامئي منشورة في مجلة « نكين ») .

السيد نهاونديان : النظرية الأولى التي ترد في المقالة هي أن الدين وليد جهل الإنسان ، أي إن الإنسان الأول ، عندما واجه الظواهر الطبيعة أول الأمر ، ورأى النار وهي تحرق ، والرعد والبرق ، وغير ذلك . . ولافتقاره إلى سلاح يقف به في وجه الأخطار الطبيعية ، كان يسعى للعثور على أسبابها . إن الذين يطرحون هذه النظرية عديدون ، غير أن على رأسهم يأتي « تايلر » و« سبنسر » بالإضافة إلى « راسل » الذي يشير إلى الجهل أيضاً .

وإذا لم يستطيع الإنسان تعليل تلك الظواهر الطبيعية وتحليلها والوصول إلى أسبابها الحقيقية ، كالبرق الذي يحدث في السماء فيشب حريق في الأرض بسببه ، والذي يسببه التفريغ الكهربائي ، وأمثال ذلك ، فكان يرى أن لكل ظاهرة طبيعية روحاً ، وكان يتخذ من هذه الروح إلّهاً . فإذا اعتبرنا « اوكست كنت » ـ مثلاً ـ من أتباع هذه النظرية .

فإنه يقول بشأن المراحل التاريخية التي مرت على البشر :

إنه مثلما كان العلم يتقدم ، وتـزداد معرفـة الإنسان بعلل تلك الظواهر ، أخذ عدد الآلهـة يتناقص تبعـاً لذلـك . أي عندمـا كـانت الظواهـر المجهولـة العلل عند الإنسـان كثيـرة ، كـان يصطنع لكل من تلك الظواهر إلهاً في فكـره يعتبره علة لـذاك المعلول وتلك الظاهرة. ثم بتقـدم معرفتـه وتمكنه من إرجـاع بعض تلك الظواهر إلى عللها الحقيقية ، واستطاعته التـوحيد بين عدد منها لما رآه من وجوه التشـابه بينهـا ، أخذ يقلل من عـدد آلهته شيئـاً فشيئاً ، إلى أن وصـل في مسيـرتـه إلى إلّـه واحد . ولسوف يقيل أو يعزل هـذا الإلّه الـواحد أيضـاً بتقدم العلم .

الأستاذ : إن الذين قالوا بنظرية أن الدين وليد الجهـل ، قد قالوها بطريقتين ، إن ما قاله « اوكست كنت » والذي أشار إليه ونقله « سبنسر » وأمثاله ، يحتمل وجهين .

« اوگست كنت » ينظر إلى مسألة تعليل الحوادث نفسها ، أي إنه يريد أن يقول : إن الإنسان قد تقبل مبدأ العلية ، ولكن بمـا أن البشـر الأوائـل لم يكـونـوا يعـرفـون العلة الأصليـة للحوادث ، فإنهم نسبوها إلى كائنات غيبية ، إلى آلهة وما أشبه ذلك . فهم كانوا يرون هطول المطر . وبمـا أنهم لم يكونـوا يعرفون علة نزوله ، أوجدوا إلّه المطر . وعند حدوث الطوفان لم يعرفوا علته ، فنسبوه إلى إلّه الطوفان ، وهكذا في الحالات

الأخرى . وعليه ، فإنه يـرى أن هذه هي واحـدة من مراحـل البشر الحضارية .

أما سبنسر وأمثاله ، فإن الموضوع قد أثيـر بشكل آخـر . فهؤلاء قالوا : إن الإنسان قد آمن منذ البداية بثنائيته، أي بثنائية الروح والجسم ، حتى أنه كان يرى الأموات في أحلامه ، كان يرى الأفراد الذي ماتوا يزورونه في النوم . ثم أخذ يتصور أن الذي زاره في النوم قد جاءه من الخارج ، لأنه كان على يقين من أن الذي مات قد دفن تحت التراب ، ولعل جسمه يكـون قد تفسخ وتلاشى . فاعتقد بوجود الروح في الإنسان ، أي إن لـلإنسان روحـاً وجسمـاً . ثم عمم هـذه الفكـرة على جميـع الأشياء ، أي إنه قال بوجود الروح في جميع الأشياء .

وهكذا عندمـا تواجهـه الحوادث المختلفـة ، فيقول بـأن للبحر روحاً ، وأن للطوفان روحاً ، وكذلك للشمس وغيرها . هنـا أصبح كلمـا واجه محنـة من هذه المحن الـطبيعية يقـدم هدية ، مثلما كان يفعل عندما يواجه إنساناً أقوى منه ويقدم له النذور ، ويتملقه وما إلى ذلك . وهكذا أخذ يفعل في مواجهة قوى الطبيعة ، أي العبادة .

بهذا يحاول سبنسر تفسير العبادة ليبين كيف ظهرت العبادة باديء ذي بدء . أمـا (اوكست كنت) فيريـد أن يفسر الـدين

تفسيراً نظرياً وفكرياً فحسب . سبنسر يشير إلى جذور العبادة وكيف أنها بدأت من عبادة الطبيعة أو الظواهر الطبيعية ، وهي التي تدخل ضمن مصاديق التملق ، مثلما أن الإنسان يقدم للأقوى منه هدية ، أو قرباناً ، أو يتملقه . أولئك أيضاً كانوا يقدمون لقوى الطبيعة الهدايا والقرابين ، ويعبدونها ويتضرعون إليها .

فبموجب نظرة هؤلاء ، بزوال الجهل ، أو بمعرفة العلل (كما يقول كنت) أو بمعرفة أن الأشياء لا روح فيها ، وأن البر والبحر والمطر لا روح فيها ، وأن وجود الروح في الإنسان مشكوك فيه ، لم يعد ما يوجب الكلام على الله ، ولا على العبادة . . فهذه أمور ينتفي موضوعها بتقدم العلم والمعرفة ، وهنا ينبري كاتب المقالة (الدكتور أنور خامئي) لتفنيد هذه النظرية ولبيان خطها .

إن من الأدلة التي يوردها القول بأن التجربة تثبت خلاف ذلك ، فإننا نرى الدين بين الجهلاء وبين العلماء على حد سواء ، أي إن قضية الدين لا علاقة لها بالجهل ولا بالعلم ولو كانت هذه النظرية صحيحة لوجب أن نجد أنه كلما كان الناس أكثر جهلاً وأمية كانوا أكثر تديناً ، وكلما كانوا أعلم كانوا أقل اعترافاً بالدين . وعليه فإن علماء الدرجة الأولى لا بد أن يكونوا ملحدين كلياً . ثم يضرب أمثلة على علماء متدينين ،

ويقول حتى أن داروين نفسه كان متديناً .

(السيد نهاونديان يستمر) : و« راسل » مثلاً ، بالرغم من أنه يستند بهذا الخصوص على خوف الإنسان وضعفه ومسكنته ، فإنه يؤكد الجهل أيضاً ، باعتباره سبباً من أسباب الخوف . ففي كتابه بعنوان « **لماذا لست مسيحياً** » يقول : « أنا اعتقد أن الدين قد نشأ منذ البدء بسبب الخوف ، الخوف والارتهاب من المجهولات من جهة ، ومن الإحساس بفقدان الأخ الأكبر الذي يقف إلى جانبك في جميع الملمات . إن الخوف أساس كل شيء ، الخوف من الخفي ، الخوف من الهزيمة ، الخوف من الموت . إن العلم والمعرفة يستطيعان إعانتنا في التخلص من هذا الخوف والجبن اللذين ابتليت بهما الأجيال البشرية المتوالية . إن العلم يستطيع . أن يعلمنا . وأحسب أن قلوبنا أيضاً تستطيع أن تتعلم ألا تجري وراء مدافع خيالي ، وألا نصنع لأنفسنا حلفاء في السماء ، بل نبذل قصارى جهودنا على الأرض لكي نجعل منها مكاناً مناسباً لحياتنا ، بدلاً من المكان الذي صرفت الكنيسة قروناً مديدة لبنائه » .

هنالك عبارات مماثلة أخرى في المقالة . ومن النقاط الأخرى التي وردت في مقالة الدكتور أنور خامئي ، هي أنه يستشهد بأبيات من شعر مولوي وأبي العلاء المعري بهذا

الخصوص ، مما يظهر لي أنه خطأ كبير . أحد أبيات مولـوي يقول ما ترجمته :

(كن أبلهاً لتبقى صحيح الدين) .

وبيت آخر من شعر أبي العلاء المعري الذي ـ وإن كان قد قيلت فيه أقوال ـ ليستبعد أن يكون قد قاله لهذا الغرض :

اثـنـان أهـل الأرض ذو عـقـل بـلا
دين وآخـر ديّـن لا عـقـل لـه

وأغلب ظني أن المقصودين في كلا البيتين هم المتدينون السطحيون الذين كفّروهما ، فكان هذا ردهما عليهم ، وليس الأمر كما يظن أمثال هؤلاء من علماء الاجتماع بأن الدين منشؤه الجهل .

الأستـاذ : فيما يتعلق بـأبي العلاء المعـري ، فإنـه على الرغم من كونه فيلسوفاً حكيماً ، فإنه شاعر أيضـاً ، له أقـوال مختلفة في الحالات المختلفة ، ولذلك فإنه إنسان غير واضح تماماً . إنـك لتجد فيمـا يقولـه أبو العـلاء : التوحيـد والتدين الإسلام واضحاً ، ثم تجد ضد ذلك في أقواله أيضاً . إنني لم أقرأ الكثير عن أبي العلاء ، ولكن المقدار الذي قرأته يشير إلى ذلك .

أما فيما يتعلق بشعر مولوي ، فإني لم أعثر على المناسبة

التي قيل فيها هذا الشعر ، إلا أن معرفتنا بمولوي تجعل من الصعب أن يحتمل المرء منه هذا القول حسب الظاهر .

أغلب الظن أن مولوي ، وهو من رجال التصوف والعرفان ، كان كثير الخصام مع الفلاسفة ، وعندما يبين نظرية التسليم ، فهو يريد أن يقول : إن على الإنسان أن يستسلم للحقيقة ، وهذا لا يتحقق إلا إذا طهرت قلبك ووضعت العقل جانباً ، حتى أن بعضهم يستشهد بالحديث غير الموثوق به القائل « عليكم بدين العجائز » لتبرير أقوال هؤلاء المتصوفة ، معتبرين لفظة « العجائز » من أصل « العجز » أي حالة الإنكسار والتضرع .

مولوي في هذا الشعر وفي كثير غيره من شعره يدين العقل ، ولكن العقل الذي يدينه مولوي هو العقل الحكيم في قبال العشق الصوفي ، أي في التضاد بين العقل والعشق ، يدين العقل ويؤيد العشق ، وما التصوف والعرفان إلا هذا . وفي هذا يقول ما ترجمته :

(اختبرت العقل البعيد النظر
بعد هذا سأجعل نفسي مجنوناً)

فوضع هذا العقل جانباً لا يعني هذا الذي يقول به علماء الاجتماع : إما دين بغير عقل ، وإما عقل بغير دين .

نظرية الخوف

(السيد نهاونديان مستمراً) .

النظرية الأخرى حول نشوء الدين ترى أنه قد نشأ عن ضعف الإنسان ومسكنته ، أي خوفه . ولعل أكثر الفلاسفة تمسكاً بهذه النظرية هو « راسل » الذي سوف نقتطف من مقولاته ما يؤيد ذلك .

في كتاب (التعليم والتربية والنظام الاجتماعي) مختارات من آراء « راسل » إعداد السيد جعفري ، يقول :

« إن الاعتقاد بالله وبالحياة الأخرى بعد الموت يجعل من الممكن لنا أن نعيش حياة أقل شجاعة وتحوطاً مما يعيشها الشكاكون . (أي إن الاعتقاد بالدين يقلل من شجاعتنا وجرأتنا) . إن كثيراً من الناس يفقدون إيمانهم بالأحكام الدينية في السنين التي يستولي فيها اليأس والقنوط على الناس . وعليه فإن على الذين لم يتربوا تربية دينية مطلقاً أن يواجهوا عنتاً وضيقاً أقسى . في المسيحية أقوال تطالبنا بعدم الخوف من الموت أو من الكائنات . ولكن لبلوغ هذه المرحلة لا يكفي الاتصاف بالشجاعة ، بينما نرى أن التشوق للتمسك بالدين يعود في غالبيته إلى خوف الإنسان . أما الميالون للدين

فيميلون إلى هذه الفكرة ، ظانين أن بعض أنواع الخوف ينبغي ألا يدخل في الحسبان ، ولكني أرى أن هؤلاء على خطأ كبير . إن القول بأننا لكي نجنب الإنسان الخوف نؤيد تمسكه بعقائد مطمئنة ، لا يمكن أن يكون خير أسلوب من أساليب العيش ، فما دام الدين يحتمي بحمى الخوف ، فسيظل يقلل من قيمة الإنسان ومقامه . . . » .

وفي مكان آخر من هذا الكتاب من مختارات من أقوال راسل ، وفي مقال بعنوان «المجتمع الإنساني في ظل الإلٓهيات والسياسات » يقول : « إن جميع التصورات عن وجود الله تصورات تستقي من استبداد الشرقيين القدامى (أي عامل الظلم والتعسف بين طبقات المجتمع وحكم طبقة على طبقة أخرى) . إن هذا التصور لا قيمة له في نظر الإنسان الحر . عندما تسمعون الناس في الكنائس وهم يحقرون أنفسهم قائلين إنهم آثمون بائسون ، وما أشبه ذلك ، فإن هذا يبدو عملاً دنيئاً في نظركم ، ولا ترونه قادراً على أن يعصم البشر . إن علينا أن نقف لننظر إلى العالم بالصورة التي هو عليها ، علينا أن نجعل الدنيا في أحسن صورة ممكنة ، فإذا لم تظهر بالصورة الحسنة التي نتوقعها، علينا أن ندرك أنها ستكون ـ على كل حال ـ أفضل من هذه التي قضى الناس سنوات طوالاً في صنعها . إن ما يلزم دنيا طيبة هو العلم والمحبة والشجاعة . إنها لن تحتاج

أبداً إلى التأسف على ما مضى ، ولا إلى تقييد عقل البشر وتحديد مواهبه بتلك الكلمات التي قالها منذ أمد طويل أناس جهلاء » .

هنا ـ أيضاً ـ نلاحظ أنه ـ مهما توغل في البحث ـ يعود فيشير إلى حالة الضعف والضعة التي يلمسها في الناس المتدينين ، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن الشرقيين هم المبدأ والمنشأ .

إننا هنا نستطيع أن نرد عليهم بالعديد من الردود ، والتي سوف يتكفل الأستاذ بإيرادها .

الأستاذ : نعم ، نعود إلى النقطة التي ذكرتها بادىء ذي بدء ، فلعلي لم أوضحها كما ينبغي . . إن علماءنا يرددون بعض المصطلحات ، منها أن الدليل الفلاني يحكم الدليل الفلاني ، أو أنه يرد عليه . والمقصود هو أنه يحدث ـ أحياناً ـ أن دليلين اثنين لا يمكن أن يتعارضا ، وذلك عندما يكون أحد الدليلين مشروطاً بشرط معين يزول بظهور الدليل الآخر ، وبزوال الشرط يزول الدليل تلقائياً أيضاً ، ولا يعني هذا المصطلح أن الدليلين متناقضان ومتحاربان .

لقد قال هؤلاء ـ منذ البداية ـ بفرضيتهم على أن المنطق الواحد لا يمكن أن يكون ظهوراً لمنشأ فكر ديني . فإذا لم يكن

المنطق قادراً على ذلك ، فلنبحث عن شيء غير المنطق . وبحثوا فعثروا على الخوف والجهل وأمثالهما واعتبروها منشأ الدين . لا بد أن يقال لهؤلاء : إن فكر البشر ـ وإن يكن باطلاً ـ ومهما يكن تعلق البشر به ، فإنه يرجع إلى منطقة ، لا إلى شيء ما وراء منطقة .

فالإنسان ـ مثلاً ـ ظل آلاف السنين يعتقد أن الشمس تدور حول الأرض ، وأن الأرض ثابتة ، فهل نبحث عما دعا البشر إلى الاعتقاد بأن الأرض هي المركز وأن الشمس والكواكب الأخرى تدور حول الأرض ؟ هل كان السبب خوف الناس من الأموات أو مما يشبه ذلك ؟ كلا . . نقول كان الأمر فكرياً ومنطقياً ولا عامل آخر وراءه ، حتى لو كان على خطأ . كان الإنسان يعني بما يرى ، فبدا له أن الشمس هي التي تدور حول الأرض ، وكان يحكم بما يرى . . إن الدليل على ذلك هو الرؤية وتفكير الإنسان ، ولا حاجة للبحث عن دليل من الخارج . إنه ليس مثل النحس الذي يلازم رقم ١٣ كي نقول : إن في ذلك عاملاً خارجياً .

ينبغي أن نسأل هؤلاء : إن الآثار والدلائل الكثيرة التي تدل على أن الإنسان القديم قبل آلاف السنين كان متقدماً في الفن والصنعة وكانت له أفكار فلسفية رفيعة ودقيقة محيرة ، ألم يكن له ذلك المقدار من التفكير الذي يقوده إلى الدين ؟ .

إن العلية من المبادىء التي استولت على تفكير الإنسان الأول ، فكان يستدل من نزول المطر على وجود علة لذلك ، فراح يسعى للعثور عليها ليعرف ما هي . هذا جزء أولي من فكر الإنسان ، أي إن الإنسان في هذا لا يحتاج إلى مدرسة ودرس ، وسرعان ما يخطر لذهنه أن كل ما هنالك هو المربوب ، أي إن مالا أراه يكون بصورة مربوب ومقهور .

إن قصة إبراهيم في القرآن تشير إلى هذه الطريقة من الاستدلال ، وإن من جوانب إعجاز القرآن أنه اختار قصة إبراهيم هذه . . فإبراهيم كان من أقدم الأنبياء ، قبل المسيحية واليهودية . والقصة ، قصة إبراهيم[٢٧] نفسه : شاب يعيش بعيداً عن المجتمع في كهف . فيرى نجماً منيراً ، فيقول : ﴿ هَذا رَبِّي ﴾ (وقد يقولها بلهجة استفهام أو تقرير) ثم يرى أنه أفل ، فيدرك أن ما يجده في نفسه من المربوبية والمقهورية ، وأنه مسخر ، موجود أيضاً في ذلك النجم الذي ظنه الله . ثم يرى القمر أكبر حجماً وأسطع نوراً ، فيقول : ﴿ هذا ربي ﴾ وإذ يرى بعد ذلك في القمر ما رآه في النجم

(٢٧) النبي ابراهيم يمثل هنا ذلك الإنسان الذي يفترض الفلاسفة وجوده باسم (حي بن يقضان) ، ويفترضون أنه يعيش بعيداً عن المجتمع في أحد الكهوف ، ولا يختلط بأي إنسان ، ثم يضعونه أمام ظواهر العالم ليروا طراز تفكيره واستنتاجاته .

وفي نفسه ، يرفضه كرب . ثم يرى الشمس ، فيقول : ﴿ **هذا ربي ، هذا أكبر** ﴾ ولكن هذا أيضاً أفل ، فغسل يده من كل هذه الأمور ، واستنتج استنتاجاً بسيطاً ، وهو : كل هذا الذي أراه متحرك ومسخر وفي حالة دوران ، أي إن هناك من يحركه ويسخره . فرأى العالم كلا مربوباً واحداً . يبين القرآن أن تفكير الإنسان الأول قادر على الوصول إلى أن لكل ما يراه حكم المربوبية ، وأن الرب هو الذي لا يتصف بما تتصف به أشياء العالم . عندئذ يقول :

﴿ **وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ** ﴾ .

ينبغي أن نسأل هؤلاء السادة : هل معرفة الإنسان على هذه الطريقة أصح أم بطريقتكم ؟ .

﴿ **وَإِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلىٰ شَهِدْنا** ﴾ .

يبين القرآن أن تعليم الإنسان البدائي وتربيته لا تختلف عن تربية الإنسان في أي وقت ـ أو حتى المعاصر ـ فيما يتعلق بهذا الأمر ، لأن هذا جزء من فطرة الإنسان . ﴿ **ألست بربكم ؟** ﴾ أي إن الإنسان وكل ماله خصال الإنسان مربوب ، ثم استدل على أن الرب الذي يكون مربوباً يكون من جملة المربوبين المقهورين . ومن هنا توصل إلى الله .

عندما يكون للقضية هذاالتسلسل المنطقي ، أي عندما كان المنطق كافياً لإيصال الإنسان إلى الله ، فما هذا المرض الذي يحدو بالإنسان إلى أمثال ما سبق من التحليل والتفسير ؟ إن أمرهم يشبه أن نرى رجلاً في قاعة مفتحة الأبواب ، فنقول : إنه نزل من السقف . ما الذي يدعونا إلى هذا القول بوجود أبواب مفتوحة ؟ لو كانت مغلقة لتساءلنا : من أين أتى ؟ ولكن في حالة كون الأبواب مفتوحة ، فإنه يكون مرضاً لو قلنا : إنه ثقب السقف وهبط منه .

هل منطق القرآن أقوى ، في موضوع منشأ الدين ، أم منطقهم ؟ .

إن القرآن يختار النبي إبراهيم ـ الذي بقي في مكان لم ير فيه أحداً حتى الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمره ـ فيضرب به مثلاً لكي يكون مثالاً كلياً يصدق حتى على الإنسان البدائي . لأن القرآن يريد أن يقول : إنه حتى الإنسان البدائي بمنطقه البدائي كان قادراً على إدراك وجود الله .

أولم يكن الإنسان البدائي يرى انتظام الطبيعة ؟ .

ألم يكن يغرس الأشجار ؟ .

ألم يكن يرى البذرة كيف تخرج من تحت التراب فترتفع إلى الأعلى وتمد جذورها وتورق وتثمر ؟ .

ألم ير وجوده هو وما فيه من أعضاء وتناسب وانتظام ؟

أو لم يكن كل هذا يثير في الإنسان البدائي الحيرة والتفكير في الله ؟

كيف يمكننا أن نغض الطرف عن هذا مع وجود البناء المنطقي والفكري عند الإنسان ، لنبحث عن أسباب أخرى ، كأن نقول : إن الخوف هو الذي أدى إلى أن يفكر الإنسان في الله ، أو أنه الجهل ، أو الأحلام وازدواج الروح والجسد ؟

لماذا يريدوننا أن ندخل من النافذة والباب مفتوح على مصراعيه ؟

ما الذي يدعونا للتفكير في أسباب غير منطقية مع وجود التفكير المنطقي ؟

إن مجرد إدراك وجود الله يكفي الإنسان البدائي . . ثم إن التاريخ نفسه يدلنا على أنه في أدوار ما قبل التاريخ (بقدر ما يمكن استنتاجه منه) كان هناك أشخاص مفكرون (نسميهم نحن بالأنبياء ويسمونهم هم بالفلاسفة) قادرون على تذكير الناس بالله .

(هنا يقول أحد الطلاب : بخصوص ما جاء في كلامكم الآن ، إذا كان الإنسان البدائي قد أدرك مبدأ العلية ، فإن

الجواب الذي ذكرتموه صحيح ، ولكنهم يقولون : إن الاعتقاد بالله جاء كنتيجة غلط بسبب الجهل . يعني سواء كان ذلك غلطاً أم صحيحاً ، فإن الإنسان اهتدى إلى الله بعامل الخوف . فكيف نرد على هؤلاء ؟) .

الأستاذ : فيما أوردته من قبل ذكرت الخطوة الأولى والخطوة الثانية .

الخطوة الأولى هي أنه كلما صادف الإنسان حدثاً أسرع يبحث عن العلة والسبب . فالإنسان البدائي ، إذن ، كان دائم البحث عن العلة .

أما الخطوة الثانية فإنها خطوة بسيطة لا تستوجب بالضرورة إنساناً من القرن العشرين ليخطوها ، فالإنسان البدائي كان ـ أيضاً ـ بإمكانه أن يدرك أن هناك علة لكل ظاهرة ، فهل يمكن أن تكون للظواهر كلها علة واحدة ؟ .

هذا السؤال ظهر أمام الإنسان في وقت مبكر جداً . وهذا هو القول الذي يقوله القرآن في قصة النبي إبراهيم ، بأن الإنسان عندما يرى تغير الأشياء ، وأنها تأتي وتروح بغير إرادتها ، يشرع بالبحث عن عامل التغيير ، وحينما يشرع في البحث عن عامل التغيير ، يتضح له أن جميع تلك العوامل هي نفسها مربوبة ومقهورة ومحكومة ، فيكون من الطبيعي أن يخطر

للإنسان فوراً هذا السؤال : هل هناك قوة تكون حاكمة فقط وغير محكومة ؟ .

إنني هنا لست في مقام الحكم على منطق الإنسان وفكره هذا إن كان صحيحاً أم لا ، فذاك أمر خارج عن موضوعنا . إنما الذي أريد توكيده هنا هو أن فكر البشر ومنطقه هما اللذان هدياه ، بغير أن يعينه على ذلك أي عامل خارجي سوى جهاز إدراكه . إن المنطق يهدي الإنسان إلى الصواب ، وقد يهديه أحياناً إلى الغلط ، ولكن الهداية تأتي ، في كلا الحالين ، من فكره هو ومنطقه ، أي إن الهداية أتت من داخله . ففي المنظومة الشمسية ، مثلاً ، وافتراض أن الأرض ساكنة والشمس تدور حولها ، نرى أن هذه الفكرة كانت من أفكار الإنسان الخاطئة . إلا أن الذي أوقع الإنسان في هذا الخطأ وأبقاه فيه آلاف السنين ، كان جهاز تفكيره هو ، ولم يكن بسبب عاملاً خارجياً .

والآن ، وبعد أن أدرك خطأه ، فهل كان ذلك لرؤيا رآها في المنام ؟ إن للإنسان عقلاً ، ولكن بالنظر لاهتمامه بحواسه أكثر ، أوقعته حواسه في ذلك الخطأ . فلماذا البحث عن علة فيما وراء جهاز الإدراك والمنطق عند الإنسان ؟ إننا لا يجوز أن نبحث عن سبب فيما وراء ذاك الجهاز إلا إذا لم نستطع العثور على أي تفسير ضمن إطار جهاز البشر الإدراكي .

السيد نهاوندي : يعقد « راسل » اجتماعاً مع « وايت » يعلل فيه ظهور الدين بما يكشف عن تذبذبه في هذا الموضوع . يقول « راسل » رداً على سؤال يوجه إليه :

« إنني اعتقد أن علة هذا النزوع (النزوع إلى الدين) هي الخوف ، لأن الإنسان يرى نفسه على شيء من الضعف . وهناك عوامل ثلاثة توجب خوفه :

الأول الطبيعة التي تنزل عليه الصاعقة ، أو تزلزل الأرض من تحته فتبتلعه .

العامل الثاني لخوف الإنسان هو الإنسان نفسه الذي يستطيع أن يقضي على أبناء جلدته بالحرب .

والعامل الثالث في تعلق الإنسان بالدين هو شهوات الإنسان العنيفة التي يمكنها أن تلحق به ضرراً بالغاً ، فيندم في لحظات هدوء حياته على ما أضاع من يده ، فيعمل الدين على إيجاد التعادل والتخفيف من خوفه وهلعه » .

إذن ، فعوامل الخوف الثلاثة : الطبيعة ، والإنسان ، والشهوة ، هي التي تدفع بالإنسان إلى التعلق بالدين . وكما قال الدكتور خامئي : يعود أصل الموضوع إلى عاملي الجهل والضعف ، أي إنني أخاف مما لا أعرفه وأحمل عنه تصوراً غامضاً ، وأشعر أمامه بالضعف .

وعليه ، إذا كان الخوف هو عامل توجه الإنسان إلى الدين (والخوف نفسه يعود إلى الجهل والضعف) فإن الإنسان في مسيرته الطويلة في التقدم العلمي والفني قلل كثيراً من جهله وضعفه ، وبالنسبة لاستمرارية التقدم لا بد أن يكون قد زال حتى الآن كل تعلق له بالدين ، ولكننا نلاحظ أن الأمر ليس كذلك . بل إننا لو اقتربنا إلى حالات أخص ، نرى أن علماء ، مثل آنشتاين وماكس بلانك مثلاً ، يؤمنون إيماناً عميقاً بالدين ، حتى أن آنشتاين يقول : إن كل عالم ، مهما يكن إنجازه العلمي الذي حققه ، لم يكن عمله خالياً من الروح الدينية . وعلى العموم ، فإن العلماء الكثيرين الذين يحملون إنتماء دينياً لا يمكن أن يكون الجهل قد تسبب في تعلقهم بالدين مثلما كان سبباً لتعلق الإنسان البدائي به .

من الممكن إثارة انتقادات أخرى كثيرة على أقوال « راسل » ، من ذلك الاعترافات التي نراها في أقواله بخصوص العامل الثابت والذاتي في التعلق بالدين . فمثلاً يسألونه في هذه المقابلة مع « وايت » :

« ألا يكون الإنسان ـ في بحثه عن علل الإيمان الخارجة عن ذاته ـ جارياً وراء شيء أكبر منه ، وإن هذا البحث ليس بسبب الخوف ، بل في محاولة لمعرفته والقيام ببعض الأعمال من أجله ؟ » .

أي لا بسبب الحاجة إليه ولا الخوف منه ، بل لمجرد معرفته ، فيكون هو وحده الهدف . لا نلاحظ في السؤال والجواب ذلك الجانب الأحادي الذي يعتبر الخوف بصورة مطلقة وتامة هو العامل ـ يجيب :

« ثمة أمور كثيرة أكبر من الإنسان ، كالعائلة ، والأمة ، ثم البشرية بصورة عامة . وبما أن هذه أكبر من الشخص تكفي أن يثير فيه إحساس حب الخير في الإنسان » .

إذا تعمقنا في أقوال « راسل » ندرك أن ما يعذبه كثيراً هو روحيته الهادئة والسكوت والسكون الكنسي ـ وهو هنا يؤمن بوجود شيء أكبر من الإنسان عموماً ، وأن الإنسان ميال إلى أن يعشق ذلك الشيء وأن يتعلق به كهدف ، ولكنه يتهرب من الاعتراف بأن يكون هذا الشيء الكبير هو الله ، ويقول : حسن ، نريد أن نتقبل شيئاً كبيراً ، فليكن العائلة ، أو الشعب ، أو البشرية ، ولا ضرورة لله . لأنه يخاف إن نحن اعترفنا بوجود الله أن نضطر إلى الاعتراف بالكنيسة ، وإن اعترفنا بالكنيسة فسوف نتقبل حالة التسليم . وفي عباراته السابقة التي ذكرتها لكم لاحظنا أنه ينتقد تلك الحالة من التسليم والجبن والضعة التي تصيب من يؤمن بالكنيسة .

النظريـة الماركسيـة

إن أهم ما يقال عن كون العامل الاقتصادي هو الدافع إلى التعلق بالدين هو ما يقوله الماركسيون ، على الرغم من وجود أقوال مشابهة أخرى . . إن ما يقوله الماركسيون يستقي من أصول فلسفتهم ونظرياتهم العامة عن التاريخ والمجتمع .

فالماركسية ترى أن جميع حركات التاريخ وتكامل المجتمعات لها جذورها الاقتصادية . أي إن الظروف الاقتصادية في مجتمع ما هي التي تغير المباني السطحية لذلك المجتمع ، كالدين ، والفن ، والحقوق ، والقوانين ، والآداب ، والعادات وكل ما هو ذو بناء سطحي .

والماركسيون يقسمون العالم إلى خمسة أدوار أو عهود ، ويقولون : إن لكل عهد دينه وفنه وقوانينه الخاصة به . . وكان هذا هو رأيهم أيضاً في الدين . ولكن عندما نسألهم سؤالاً محدداً عن السبب في ولاء الناس للدين ، نواجه نظريتين متناقضتين :

النظرية الأولى تقول : إن الدين عبارة عما اصطنعته الطبقة الحاكمة لاستغفال الطبقة المحكومة . أي إن الطبقة التي تملك العبيد ، لكيلا ترتفع أصوات العبيد ، والطبقة الاقطاعية لكي لا يعترض الفلاحون ، والطبقة البرجوازية لكي

تستغل البروليتاريا وتخفت أصواتها وتمنعها من الثورة عليها ، ترى أن عليها أن تخلق عاملاً يعمل على تثبيت الحالة القائمة ، وما هذاالعامل سوى الدين . أي إيجاد دين يطلب من تلك الطبقات أن تبقى راضية ، لأن الظروف السائدة جاءت بقضاء الله وقدره ، وإنها الظروف التي يريدها الله ، وأن ليس لها أن تغير شيئاً ، ولا أن تحارب اللّه ، لأن من الطبيعي أن يكون فرد فقيراً وآخر غنياً . وعليه ، فإن الذي أوجد الدين هو تلك الطبقة الحاكمة لتأمين مصالحها الطبقية الخاصة ، واضعة هذا الأفيون الخادع في متناول أيدي الطبقة المحرومة . وعبارة « **الدين أفيون الشعوب** » خلاصة هذه النظرية ، وهي من العبارات الصريحة التي أوردها ماركس في كتابه « العائلة المقدسة » بشأن المسيحية . يقول :

« إن المبادىء الاجتماعية المسيحية تبرر العبودية القديمة ، وتمتدح علاقة الفلاحين بأصحاب الأرض التي كانت سائدة في القرون المتوسطة ، وتعرف عند الضرورة كيف تؤيد اعتداء طبقة البروليتاريا بلحن حزين . إن المبادىء الاجتماعية المسيحية تضع أسس لزوم وجود الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة . إن هذه المبادىء المسيحية تؤجل جزاء الآثام إلى العالم الآخر ،وعليه فإن استمرارها في هذه الدنيا يعتبر جزاء لآثام أولية (في المسيحية نظرية تقول : إن على

الآثم أن يدفع ما يستطيع ، لذلك إذا كانت ظروفه صعبة فلا بأس) أو أنه بلاء من الله يختبر به عباده .

إن المبادىء المسيحية تقر وتضع جميع الصفات الدنيئة ، كالحقارة ، والضعة ، وانعدام الغيرة ، والطاعة ، والتواضع . أما طبقة البروليتاريا فترفض هذا ، وهي بحاجة إلى الشجاعة واحترام الذات والكرامة وحب الاستقلال أكثر من حاجتها إلى الخبز .

إن المبادىء الاجتماعية المسيحية مرائية . أما طبقة البروليتاريا فثورية » .

إن هذه النظرية تشير بكل وضوح إلى طراز تعليلهم الدين . إلا أن في هذا نقطتين :

الأولى قوله : إن طبقة البروليتاريا ترفض الانحطاط والضعة ، وهي أحوج إلى الشجاعة والثقة بالنفس والكرامة من حاجتها إلى الخبر .

إن ماركس هذا هو نفسه الذي يرجع جميع مساعي الإنسان ونضالاته إلى الدافع الاقتصادي ، وصاحبه « إنجلز » هو الذي يقول : « إن كل صراع في التاريخ ، منذ البداية حتى الآن ، جرى لكي تمتلىء البطون بالمعنى الأوسع » .

إلا أن ماركس هنا يعتبر مجموعة من القيم الإنسانية

والأسس الأخلاقية والمعنوية أرفع بكثير من الخبز للإنسان ، ولا يعود يرى الدافع الاقتصادي هو العامل الأصلي في الصراع .

والنقطة الثانية هي تعلقه هذا بالأخلاق ، أي إن الطبقة البروليتارية آخذة بالرجوع إلى الأخلاق ، تلك الأخلاق نفسها التي تثور عليها البروليتاريا في مرحلة امتلاك العبيد ، تثور من أجل الاستقلال ، والشرف . ومن هذا يتضح أن القيم الأخلاقية لا تتبع الظروف الاقتصادية .

وللاستزادة من التعرف على التعليلات التي يقدمها هؤلاء ، هناك أقوال كثيرة عامة بخصوص الدين ترد في كتاب (ماركس والماركسية) على لسان ماركس ولينين وستالين والآخرين :

« ينبغي القيام بدعوة منظمة وعلمية واسعة للابتعاد عن التوجه إلى الله . يجب إيضاح فراغ العقائد الدينية التي كانت في الماضي وليدة أمور ثلاثة : خضوع الإنسان أمام الطبيعة ، والاعتداء الاجتماعي ، وجهل العلل الحقيقية للظواهر الطبيعية والاجتماعية » .

هنا نلاحظ ـ مرة أخرى ـ أن العامل قد تغير ، فعلى الرغم من أن ذكر « **الاعتداء الاجتماعي** » إلا أن هناك عاملين

إضافيين :

« **خضوع الإنسان أمام الطبيعة** » و« **الجهل بالعلل الحقيقية للظواهر الطبيعية والاجتماعية** » . وهذا شبيه بأقوال « اوكست كنت » الذي يقول : إن الإنسان إن جهل علل الأشياء أخذ ينسبها إلى الله أو إلى الآلهة . أما القول بخضوع الإنسان أمام قوى الطبيعة وضعفه إزاءها فيشبه ما يقوله « راسل » .

وهناك نظرية أخرى أكثر ما ترد بخصوص الدول الآسيوية والأفريقية . وهي قد جاءت على لسان خروشيف يوم زار الجزائر وقابل الرئيس الثائر (بن بلا) ، فيشرح له (ابن بلا) مكانة الإسلام في تلك المنطقة ، فيقول خروشيف : نعم ، إن الإسلام في هذه المنطقة يمثل قوة ثورية .

إن لهؤلاء بهذا الخصوص آراء أخرى خلاصتها : إن الطبقة الكادحة المحرومة قد اصطنعت الدين لإراحتها في مواجهة الطبقة الحاكمة ، مع بعض الاختلاف عما نقله الأستاذ عن أقوال (نيتشه) الذي يقول : « إن الطبقة الضعيفة صنعت الدين لتواجه به الطبقة الحاكمة » . هؤلاء يقولون : إن الطبقة الضعيفة قد صنعت الدين لنفسها . فلكيلا تتعذب من الظلم والاضطهاد الذي يصيبها ، وضع علماء هذه الطبقة الدين لهم . وقد جاء في كتاب « نقد فلسفة الحقوق عند هيكل »

لماركس قوله :

« الإنسان هو الذي يصنع الدين ، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان . الدين هو الوعي بالذات والإحساس بها لذلك الإنسان الذي لم يتفوق على تصوره بذاته ، أو الذي أضاع نفسه مرة أخرى . الدين هو تحقق مصير البشر المحير للعقول ، وذلك لأن مصير البشر ليست له حقيقة واقعية . وعليه ، فإن النضال ضد الدين نضال ضد عالم فيه الدين جوهره الروحي » .

ويقول أيضاً : « إن التعاسة الدينية ، في الوقت الذي تكشف فيه عن التعاسة الحقيقية ، بمثابة اعتراض على هذه التعاسة . الدين عبارة عن أنين كائن يائس ، وقلب عالم قاس ، وروح وجود لا روح فيه . الدين أفيون الشعوب . إن اختفاء الدين الذي هو بمثابة سعادة الناس الوهمية ، يعتبر من مقتضيات سعادتهم . إننا نريد أن نهب الناس سعادة حقيقية ، فلا بد من أخذ هذه السعادة الوهمية منهم . إن التوقع من الناس أن يتغاضوا عن الأوهام التي تتعلق بظروفهم ، أشبه بالتوقع منهم أن يتغاضوا عن الظروف التي تستوجب الأوهام . وعليه ، فإن انتقاد الدين يعني ـ حتماً ـ انتقاد بحار الدموع التي يؤلف الدين هالة حولها . انتقاد الدين يخرج الإنسان من الخطأ لكي يستطيع أن يفكر كإنسان أدرك خطأه وأصبح

متحكماً في عقله ، فيعمل وفق ذلك ، ويخلق واقعه لكي يدور حول الشمس الحقيقية ، أي حول نفسه » .

هذا نوع آخر من تعليل الدين ، خلاصته أن الطبقة المحرومةهي التي صنعته لنفسها كمخدر يخفف من الألم ومن ظروف العذاب .

الأستاذ : أرجو أن تسمحوا لي بتوضيح هذه المسألة . لقد أردت أن تقول : إن هؤلاء يقدمون ثلاثة بيانات مختلفة ومتناقضة في تعليل الدين وتفسيره . ولكن من الممكن القول بأن هذه البيانات الثلاثة ليست مختلفة ، بل هي جوانب من نظرية واحدة . في النظرية التي جعلوا فيها سبب ظهور الدين هو الخوف والجهل ، لم يلتفتوا في الواقع إلى العامل الاجتماعي ، بل كان اهتمامهم موجهاً إلى العامل الفردي . وبعبارة أخرى : إنهم فسروا تفسيراً نفسياً ، لا تفسيراً اجتماعياً . إنهم يقولون : إن الإنسان قد تعلق بالدين بسبب الجهل أو الخوف . وفي هذا يمكن أن يكون قولهم مبنياً على مرحلة الاشتراكية البدائية التي كان الدين سائداً فيها . أي إن في تلك المرحلة التي يقولون : إن تعدد الطبقات والملكية لم يكن لها وجود فيها ، من الممكن أنه كان للدين وجود فيها ، لأن منشأ ذلك هو الجانب الفردي والنفسي . ولكن النظرية الماركسية تقول : لا ، بل علينا أن نقبل بأن مرحلة الاشتراكية

البدائية لم يكن للدين فيها وجود ، باعتبار أن الدين قد ظهر بعد ظهور الملكية ، وبعد انقسام المجتمع إلى مستغِل ومستغَل ، إلى غني وفقير ، إلى مالك ومعدم . وبعد أن انقسم المجتمع إلى هذين القسمين ظهر الدين . هذا اختلاف واحد .

وعليه فإن الدين قد وضعته الطبقة الحاكمة . وبأخذ نظرية هؤلاء بنظر الاعتبار ، يجب أن نقبل بأن من ساهم في وضع الدين كان عضواً في الطبقة الحاكمة .

ولكن تلك النظريات السابقة لم تتعرض لهذه الطبقات ، ولم تكن تعرف بوجود طبقتين ، حاكمة ومحكومة ، ولم تضع بينهما الفروق . وعليه ، إذا كشف التاريخ أن الأمر ليس كذلك ، أي إذا قال التاريخ : إن الأديان ، كلها أو أكثرها ، قد ظهرت في طبقات لم تكن من الطبقات الحاكمة ، فلا شك أن نظرية هؤلاء سوف تنهار .

يقول هؤلاء : إن الدين قد وضعته الطبقة الحاكمة لكي تحافظ على امتيازاتها ، يقولون : إنه كان للطبقة الحاكمة مجموعة من الامتيازات ، وللطبقة المحكومة مجموعة من المحروميات . ولكي يحافظ أولئك على تلك الامتيازات ظهرت حاجتهم إلى عامل معنوي داخلي ، على أن يزرع هذا

العامل في الطبقة المحرومة بصورة إيمان وعقيدة ، بينما الطبقة الحاكمةنفسها لا تؤمن به لأنها هي التي خلقته ، ولكنه يكون مدعاة لاستسلامهم ، إذ أنهم يقولون للمحروم : إن كل شيء تفقده في هذه الدنيا سوف تناله في الآخرة ، فلا تبتئس . أي إن جميع التعاليم الدينية ينبغي أن تعمل على التهدئة والتسكين ، وأن الظروف هي قضاء وقدر ، ولا يمكن إعلان الحرب على القضاء والقدر .

وإذا كان الدين هو الشعور بالمعنويات ، فالتعويض يكون في الآخرة .

لذلك فإن جميع تعاليم الأديان تنصب على التمكين والتسكين . بالعكس. ففي الأديان ـ كما في الإسلام ـ تعاليم تنصب على الثورة . فالدين لم يظهر في الطبقة الحاكمة، وسواء كان قد ظهر في الطبقة الحاكمة أو الطبقة المحكومة، فإنه يدافع عن مصالح الطبقة المحرومة، ويدعو إلى الثورة. وهذا ما لا يطابق تلك الأقوال.

إننا في هذه الأنظمة الاجتماعية التي نعيش فيها ، هل يحتمل أن نسمع يوماً من أجهزة إعلامها ، من الراديو والتلفزيون ، أو أن نقرأ في صحفها ومجلاتها ، دعوات تحرك الناس ضد النظام الحاكم ؟ لا ، طبعاً . إن كل ما يقوله النظام الحاكم إنما يقوله لتبرير وجوده ، ولا يمكن حصول خلاف

ذلك . وعليه ، فالدين الذي يضعه النظام الحاكم لا بد أن تحتوي تعليماته على ما يدعو إلى استسلام المحكومين ، وما يميت الأمل ، كالقضاء والقدر ، والوعود في الدار الآخرة . ولا بد أن تكون هذه الطبقة المحرومة جاهلة ، وإلا لما رضخت لتلك التعليمات .

ولهذا لا يمكننا أن نعترض على الماركسيين بكونهم قد قالوا بنظريات متناقضة . أي إنهم إذا قالوا : إن الدين من صنع الطبقات الحاكمة ، على الرغم من قولهم بأنهم قد اعتمدوا في ذلك على جهل الطبقات المحكومة ، فليس ثمة تباين في هذا . في تلك النظرية يريدون أن يقولوا : إن الشعب ـ الجهلة ـ قد اختار ذلك لنفسه . إنهم يقولون : إن الطبقة الحاكمة قد استغلت جهل الطبقة المحرومة فاخترعت الدين . إنهم أتوا بعامل الاستسلام ولكنهم يقولون : إن الطبقة الحاكمة تخترع لهم ما يدعو إلى الاستسلام .

رد النظرية الماركسية

نقاط ضعف هذه النظرية عديدة ، منها ما يتعلق بتاريخ الأديان . فتاريخ الأديان يشير إلى وجود آثار العبادة منذ أقدم أيام وجود البشر على الأرض ، بما فيها المرحلة التي يطلق عليها هؤلاء اسم مرحلة الاشتراكية الابتدائية . بل إن « ماكس مولر » يرى خلاف النظرية القائلة بأن الدين بدأ أولاً بعبادة

الطبيعة والأشياء والأصنام ، ثم انتقل إلى عبادة إلّه واحد ، فيقول : إن علم الأزمنة القديمة قد أثبت أن عبادة الإلّه الواحد كانت موجودة منذ أقدم الأزمنة ، وهو ما يزال يثبت ذلك .

نقطة الضعف الأخرى هي أنه في المراحل الطبقية والاقطاعية ، لا بد أن نتقبل بالضرورة أن اتباع جميع الأديان وموجديها كانوا من الطبقات الحاكمة . وهذا يتنافى مع ما أثبته تاريخ الأديان بما لا يقبل الشك ، ولا حتى مع تاريخ الديانة اليهودية والديانة المسيحية . إنه لا يتفق مع اليهودية لأن موسى ينتمي إلى الطبقة المستغَلة المحرومة من حيث دمه وعنصره ، ولكنه من حيث طبقته ينتمي إلى الطبقة الحاكمة المستغِلة ، لأنه كان بمثابة ابن لفرعون ، بعد أن عاش في كنف عزه وتربى في نعمته ، فكان أميراً من الطراز الأول . فيثور موسى على فرعون في بيت فرعون ، لمصلحة طبقة بني إسرائيل المستغَلة . هنا لا تنفع التفسيرات الماركسية ، لأننا إذا اعتبرنا هذا تابعاً للقومية والعنصر والدم ، فإنه لا يتفق مع النظرية الماركسية ، لأن الماركسيين لا يعترفون بصراع الدم والعنصر ، بل بالصراع الطبقي . وعليه فإما أن يكون التعصب العنصري هو الذي حمل موسى على الثورة ، أو أن تكون هناك أشياء أخرى ، وهذه أيضاً لا تأتلف ـ على كل حال ـ مع حياة فرعون .

وعليه فإن ثورة موسى في بيت فرعون على فرعون تكون لمصلحة الطبقة المحرومة ، بني إسرائيل ، الطبقة المحكومة . فالثورة إذن ليست ثورة الفراعنة ، بل هي ضد الفراعنة ، أي ثورة بني إسرائيل . إذن فهي مئة بالمئة بخلاف هذا الكلام الذي يقوله هؤلاء ، من أن الدين قد وضعته الطبقة الحاكمة .

إننا ، حسب نظريتهم ، يجب أن نقول : إن اليهودية قد وضعتها أجهزة فرعون لكي تحمل قوم بني إسرائيل على حسن التسليم والاستسلام ، مع أن دين اليهود قد جاء لتهييج بني إسرائيل وحملهم على الثورة :

﴿ يَا قَوْمُ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾[٢٨] .

كلها إثارة : لا تخافوا ! اثبتوا ! واصبروا ! توكلوا على الله ! إن الله يفعل كذا ويفعل كذا .

والإسلام نفسه دين يقول :

﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْض

---

(٢٨) سورة المائده ، الآية ٢١ .

وَنَجْعَلَهُمْ أئمّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِين ﴾[29] .

ويقول :

﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ ﴾[30] .

فالله يعد الناس بأنه سيمنحهم الخلافة التي اغتصبها منهم الآخرون .

ويقول :

﴿ إنَّ الأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُها مَنْ يَشَاءُ ﴾[31] .

وأيضاً :

﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذّكْرِ أنَّ الأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾[32] .

إن للأستاذ (طه حسين) كتاباً رائعاً باسم « الوعد الحق » ترجمه السيد (أحمد آرام) إلى الفارسية . والوعد الحق هو

---

(٢٩) سورة القصص ، الآية ٥ .

(٣٠) سورة النور ، الآية ٥٥ .

(٣١) سورة الاعراف ، الآية ١٢٨ .

(٣٢) سورة الانبياء ، الآية ١٠٥ .

آيـة ﴿ وعـد الله الـذين آمنـوا منكم وعملوا الصـالحـات ليستخلفنهم في الأرض ﴾ .

يختـار المؤلف عشـرين شخصـاً من طبقـة الـعبيـد المستضعفين والمحرومين ، الذين أحياهم هذا الـوعد ونفـخ فيهم الحيـاة ، منهم : عمار بن يـاسـر ، وأبـو ذر الغفـاري ، وعبـد الله بن مسعود . . إنـه كتاب جـدير بـالقـراءة ، وينبغي إيصـاء الشباب بقـراءته . إن تـاريخ الإسـلام هو هـذا . يثور عبد الله بن مسعود على مولاه أبي جهل . . إنها ثورة العبيد ، وتعليمات هذه الثورة الدينية تقول :

﴿ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الجَهْـرَ بِـالسُّـوءِ مِنَ القَـوْلِ إلاّ مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً ﴾[٣٣] .

أو تقول :

﴿ وَإنَّهُـمْ يَقُولُونَ مَالَا يَفْعَلُونَ ﴾[٣٤] .

ومثل هذا كثير في الإسلام . إلا أن هؤلاء يقولون ما يملي عليهم ، أي إنهم يقولون أشياء يريدوننا أن نتقبلها تعبدياً ، بغير أن يكون لها أساس من واقع .

---

(٣٣) سورة النساء ، الآية ١٤٨ .

(٣٤) سورة الشعراء ، الآية ٢٢٨ .

ثم إن هذه النظريةتقول : إن الدين معلول جهل الناس . ويسمون القضية بسمة نفسانية . حسن ، إذا كان الأمر كذلك . فما إن يزول جهل الناس حتى ينبغي أن يزول الدين وينتفي موضوعه أصلاً . أرجو أن تلاحظوا هذه المسألة ، بصرف النظر عن الدين الآن . إن كل اعتقاد أولده جهل الناس ينبغي أن يزول بحصول العلم ، مثلما أن الكلمة تزول بحضور النور . وهكذا ينبغي أن يزول الدين بهذه المعرفة والتقدم العلمي الكبير . بل يلزم أن لا نجد أثراً المتدين فيما بين العلماء إطلاقاً ، ولكننا نجد المتدين في طبقة الجهلاء ، كما نجده في طبقة العلماء ، مثلما نجد في كلتا الطبقتين أناساً غير متدينين أيضاً . أما في زماننا هذا فإننا نلاحظ أن أعلم العلماء أناس متدينون .

إن نظرية هؤلاء تقضي بأن آنشتاين لا يمكن أن يكون مؤمناً بدين ، وكذلك الحال مع ماكس بلانك ، وويليام جيمز ، وپروگسن وأمثالهم . وعن داروين نفسه جاء في كتاب (الداروينية) أنه بقي حتى آخر أيامه مؤمناً بالله الواحد ، على الرغم من أن الكنيسة قد كفّرته تكفيراً شديداً . والداروينية هذه قد ظلت طويلاً آلة بيد السادة الماركسيين .

قرأت أنه عندما كان داروين على وشك الموت ، ألصق الكتاب المقدس بصدره ولم يتركه . فلماذا ؟ إن هذا لا يتفق

مع ما يقولون :

يقولون : اقضوا على الامتيازات الطبقية ، فيزول الدين تلقائياً . إن كذب هذا القول أوضح ما يكون في الدول الاشتراكية .

قرأت أيضاً أن الدعاية ضد الدين على أشدها في الاتحاد السوفيتي ، فلماذا ؟ هناك لا توجد امتيازات طبقية ، ومع ذلك يقولون بين حين وآخر : إن الدين قد ترسخ في المجتمع ، فحاربوه ! أيها الناس ، إذا زالت العلة زال المعلول تلقائياً . أنتم تقولون : إن العلة هي الامتيازات الطبقية ، ولما لم تكن ثمة امتيازات هناك ، فكيف ترسخ الدين هناك ؟ إذن لا بد أن تكون العلة شيئاً آخر .

وإذا لاحظنا الدول الإسلامية نجد أنه ما إن تتحول هذه الدول إلى دول اشتراكية حتى تغلق فيها أبواب المساجد تلقائياً . واليوم في الدول الطبقية نجد الطبقة الحاكمة أشد في محاربتها الدين .

هذه حقائق اجتماعية نواجهها ، فكيف تنسجم هذه مع المنطق الماركسي ، وكيف يفسرونها ؟ .

« ويل دورانت » وهو غير متدين ، يقول في كتابه « دروس التاريخ » بأسلوب يظهر عليه الغضب والقلق : إن كل هذه

التعليلات بشأن الدين لا صحة لها ، وأخيراً يقول بحنق : « إن للدين مئة روح ، فكلما قتلته انبعث حياً مرة أخرى » .

كلا أيها السيد ، إن الأمر لا يستلزم مئة روح ، فللدين روح واحدة ، بل فيه روح ، يكفي أن نقول : فيه روح وأرح نفسك ، فهذه هي الفطرة ، ولن يقدر أحد على قتل الفطرة في الإنسان . إنه ليس عادة من العادات . من الممكن أن تزيل العادة إذا حاربتها فترة من الزمن ، أما الدين فلن يزول لأنه ليس عادة ، بل فطرة .

يقول السيد أنور خامئي هذا : « بموجب النظرية الطبقية ، لا علاقة لمولد الطبقة العاملة وتقدمها بالدين ، أي ليس لها مثل هذه العلاقة ذاتياً ، وذلك لأن طراز تفكيرها الناشيء عن ظروفها الحياتية طراز علمي وتقدمي ! بينما الطبقات الاستغلالية غير المنتجة ، على العكس من ذلك ، بحاجة إلى الدين لحفظ مصالحها » .

إن هذا القول لا يتفق مع الواقع (هؤلاء أناس كرروا هذا القول سنوات عديدة ، وأنور خامئي هذا من قادة الشيوعيين الإيرانيين الذين كرروا هذا زماناً طويلاً) . إن المشاهدات والإحصاءات تثبت عكس هذا .

لعل الفلاحين أكثر الطبقات الاجتماعية إنتاجاً ، وهم مع

ذلك أشد الناس تمسكاً بالدين . إن المتنورين بغالبيتهم ليسوا من المنتجين ، ولكنهم أضعف من الطبقات الأخرى علاقة بالدين .

إذن ، فالمسألة ليست طبقة المتنورين وغيرهم . إن العاطلين أقل تعلقاً بالدين من العمال العاملين ، كما أن التعلق بالدين بين عمال الدول الصناعية قد اشتد في هذا القرن عما كان عليه من قبل ، وفي العقود الأخيرة أكثر من العقود التي قبلها . والأهم من ذلك ، أن في الاتحاد السوفيتي وفي الديمقراطيات الشعبية ، حيث لا يوجد اختلاف طبقي حسب زعمهم ، وحيث كل الأفراد منتجون ، نجد أن الدين لم يذهب من الوجود فحسب ، بل إنه يزداد نفوذاً يوماً بعد يوم .

حسن ، كيف يمكن تفسير هذا ؟ إنه ليس سوى نظرية مهزومة . ولكن بما أنهم كانوا قد صاغوا مجموعة من العبارات الجيدة ، فقد ظلوا يتبادلونها ويكررونها بغير أن يعنوا بفراغها من كل محتوى ومعنى .

نظرية دوركهايم

في هذه المقالة نظرية سادسة باسم « **العودة من الاغتراب** » تضم نظرات العالم الاجتماعي الفرنسي المعروف « دوركهايم » ، وهي نظرات تعد من أشهر أقوال العصر بشأن

ظهور الدين . وأحسب أن كاتب هذه المقالة قد خلط فيها بعضاً من نظراته الخاصة . من ذلك ـ مثلاً ـ أن اعتبار نظرية دوركهايم نوعاً من العودة من الاغتراب قد يكون من أفكار كاتب المقال ، فأنا لم أعثر على هذه التسمية في مكان آخر . فمبقدار معرفتنا بأفكار دوركهايم ، نعرف أنه كان يفكر بالأصالة الاجتماعية ، أي إنه كان يعترف بأصالة المجتمع ولكنه لم يكن يعترف بأية أصالة للفرد ، كما سأشرح ذلك فيما يلي :

يعتقد دوركهايم أن المجتمع مركب حقيقي من الأفراد ، لا مركب اعتباري .

التركيب الاعتباري يعني مجموع الأشياء التي تنتهي شخصياتها إلى شخصية الكل . مثلاً ، إننا إذا كانت عندنا مجموعة من الأشجار في مكان معين نطلق عليها اسم البستان ، ولكننا لا نطلق هذا الاسم على شجرة واحدة . وإن لكل جزء من تلك البستان شخصيته المستقلة ، فهذه الشجرة لو لم تكن في البستان لظلت الشجرة نفسها . هذا هو التركيب الاعتباري .

ولكن في التركيب الحقيقي تذوب شخصيات الأجزاء في شخصية الكل ، أي لا يبقى لها وضعها الثابت ، وتفقد ماهيتها الأولى وتكون لها ماهية جديدة هي ماهية الكل ، مثل

التركيبات الكيمياوية أو الطبيعية . كل المركبات في الطبيعة من هذا القبيل .

فإذا اعتبرنا الماء من المركبات فإنه يتألف من عنصرين مختلفين تغيرت ماهيتاهما إلى ماهية جديدة . أي إن الأوكسجين لا يوجد في هذا الماء بصورة أوكسجين ، ولا الهيدروجين يحتفظ بخواصه في هذا الماء ، فقد تركب كل منهما بالآخر ، واستحالا إلى ماهية ثالثة جديدة .

هذا يقال ـ أيضاً ـ بشأن المجتمع الإنساني ، فهل هو مركب حقيقي أم مركب اعتباري ؟ إذا كانت عناصر التركيب هي أجساد الأشخاص ، فلا شك في كون المجتمع مركب اعتباري . لأنه إذا افترضنا عدم وجود هؤلاء الأشخاص في مجتمع ، فإنهم ـ بصورة فردية ، من حيث الناحية الحياتية ـ يستمر نموهم كاستمراره إذا كانوا ضمن المجتمع . صحيح قد تكون هناك بعض الفروق ، ولكنها ليست فروق ماهية . أي إن هذا الجسد لا يستحيل إلى جسد آخر . غير أن الإنسان المختلف عن الحيوان الذي شخصيته بجسمه ، له بعد حضاري ، أو بتعبيرنا ، له بعد روحي ، ذلك البعد الذي يختص بشخصية الإنسان لا بجسمه . ولقد سبق أن قلنا : إن في الإنسان مجموعة من الأمور الفطرية موجودة بالقوة ، ولا بد

أن تصل إلى الفعلية ، وإن المجتمع هو الذي يمنح تلك الاستعدادات فعليتها . أي إن المجتمع هو الذي يعطي الإنسان شخصيته الروحية ، فاللغة ، والعادات ، والأفكار ، والعقائد يأخذها الإنسان من المجتمع ، وإنه المجتمع الذي يملأ الاستيعاب الروحي للإنسان ويصنع له شخصيته ، وهو أيضاً يؤثر في الآخرين ، أي إنه لا ينفعل فحسب ، بل وفاعل أيضاً ، فهو يأخذ من جهة ، ويعطي من جهة ، يتعلم من هذا ويعلم ذاك ، بل قد يكون بالنسبة للفرد الواحد متعلماً ومعلماً معاً . إنه يعلمه من فكره ، من خصائصه الروحية ، مما تعلمه أو مما ابتكره .

إن الأفراد ، من الناحية الروحية والنفسية والثقافية ، أشبه بالماء ، أي إنهم يؤثرون بعض ببعض ، مثلما أن الأوكسجين والهيدروجين إذا اجتمعا يميلان إلى التركب . . يؤثر أحدهما في الآخر ، وبعد التفاعل فيما بينهما يتحولان إلى ماهية جديدة . كذلك هم أفراد المجتمع ، يؤثر أحدهم في الآخر ، ويخرج من مجموعهم تركيب حقيقي باسم القوم أو الأمة .

وعلى هذا ، فإن للإنسان ـ حضارياً ـ وجودين : الوجود الفردي والوجود الاجتماعي . فمثلما أن للأوكسجين والهيدروجين في الماء وعلى صعيد معين حدين خاصين

متمايزين . ولكنهما على صعيد آخر ماء ، وقد وجدا وحدتهما في الماء . فلو أحس هذان بذاتيهما ، لو أحس كل من الأوكسجين والهيدروجين بذاته بصورة منفردة ، بأن هذا أوكسجين وهذا هيدروجين ، ثم كل منهما كان يحس بذات واحدة أخرى هي الماء ، لأصبح لكل منهما ذاتان اثنتان . وعليه ، فإن في كل فرد ذاتين ، ذات فردية ، وذات اجتماعية .

هذا مبدأ يمكن القول بأنه موجود عموماً في أقوال « دوركهايم » ، على الرغم من أن ذلك لم يأت بهذا البيان الذي أوردته أنا بأسلوبنا الشرقي . غير أن دوركهايم قد أظهر وجهة نظره في عدد من المسائل الأخرى .

من ذلك مسألة القبائل البدائية القديمة التي عاشت في أدوار ما قبل التاريخ ، أو القبائل البدائية في عصر (ماكويا) حتى القرن التاسع عشر . لقد بحث في أديان هذه القبائل . . إنكم تقرأون في أمثال هذه الكتب أن أشد تلك القبائل بدائية كانت تقوم ببعض أنواع العبادة . يقولون مثلاً : إنهم عثروا في الكهوف والآثار الحجرية على أختام ورسوم تدل على أن الإنسان القديم كان يقدس بعض الظواهر . فيرسمها ويقبلها ويحترمها . أو أنه كان يعتقد بوجود الروح في الظواهر

الطبيعية . وهناك ـ بالطبع ـ بحوث حول ما إذا كان هناك دينان أو دين واحد . بعض يقول : إنه دين واحد ، وبعض يقول بوجود دينين . ومن الأمور الأخرى التي قيلت عن القبائل القديمة هو « الطوطم » أو عبادة الطوطم .

يقولون : إن الأقوام البدائية القديمة والأقوام البدائية الأقرب إلينا ، كانت تعبد حيواناً واحداً معتقدة بأنها وذاك الحيوان من أصل عنصري واحد ، أو أنها من نسل ذاك الحيوان (قضية كون الإنسان من نسل حيوان جاءت بشكل علمي في نظرية داروين ، أما عند الأقوام البدائية فهي في أدوارها غير العلمية) . فمثلاً ، بعض الأقوام تعتقد بالبقرة ، كما في الهند . إن مبدأ عبادة البقر ، التي أضفت القدسية على البقر ، يعود إلى أن أقواماً قديمة جداً في الهند كان طوطمهم البقر ، ثم تطور الأمر شيئاً فشيئاً وزالت أفكارهم البائية القديمة ، ولكن تقديس البقر ظل عندهم كما هو .

أما القول : كيف يمكن أن يوجد قوم يرون أنفسهم من نسل حيوان معين ، ثم يأخذون بعبادة ذلك الحيوان وبتقديسه وباعتباره حامياً وحافظاً لقومهم ؟ فقد جاء أن دوركهايم يرى أن ذلك يعود إلى تلك الروح الاجتماعية التي تتجلّى في الإنسان ، بمعنى أنه لما كان كل فرد يحس في نفسه بذاتين ، باثنين من « **الأنا** » ، « **الأنا** » الأولى باعتباري زيداً ، ثم يأتون ويضعون أمام هذه « **الأنا** » « **أنا** » أخرى باعتباري إيرانياً ، فتكون هذه

« **الأنـا** » « **أنا** » اجتماعية وهي كوننا إيرانيين . أي إن « **الأنا** » الإيرانية « **أنا** » مشتركة .

يقولون : إن « دوركهايم » كان يعتقد أن تلك القبائل التي كانت تعبد الحيوانات ، كانت في الحقيقة تعبد الجماعة ، لأنهم كانوا يحملون تلك العقيدة القائلة بأن أفراد قبيلتهم أبناء ذلك الحيوان ، ثم راحوا يعبدونه باعتباره رمزاً لتلك الجماعة ، فكأنهم يريدون من الجماعة أن تعبد نفسها وإن ما ورد في المقالة عن « **العودة من الغربة** » في نظري يعتبر منظوراً أرفع وأحدث من أقوال « دوركهايم » التي يقلدونها .

إنهم يعتقدون أن في الإنسان فعلاً ذاتين : الذات الفردية ، والذات الجماعية ، وأنه يقوم بكثير من الأعمال باعتبار ذاته الجماعية . فهو إذا آثر على نفسه فمعناه أنه آثر غيره على نفسه ، ثم يروحون يبحثون عن التفسير والتأويل : كيف يؤثر الإنسان غيره على نفسه مع أنه خلق وفي طبيعته أن يعمل لنفسه ؟ ما هذا الشعور الذي يحمل الإنسان على أن يقدم غيره على ذاته ؟ إنه أمر لا يتفق مع منطق العقل ، ولكن الإنسان يفعله ، بل ويعتبره أجل من العمل الذي يقوم به لنفسه ! فيقولون : إنك مخطىء إذ تحسب أن الإنسان قد رجح غيره على نفسه . إنه بذلك قد قدم نفسه على نفسه ، لأن للإنسان نفسين أو ذاتين ، نفسه الفردية ونفسه الجماعية ، وفي

هذا الحالة تكون نفسه الجماعيـة هي المتجلية . وهكـذا هم يفسرون كل المظاهر الأخـلاقية والـوطنية والشعبيـة والتضحية والإيثار في سبيل القوم والشعب والمجتمع . هذه ليست تعني القيام بعمل للآخرين ، بل هي للذات ، للنفس الجماعيـة . ولهذا السبب أعتقد أن تعبير « **العودة من الغربة** » تعبير عن هذا الفرد نفسه .

صاحب المقالة يوصل بحثه إلى حيث يقول : إن الإنسان يضيع ذاته الجماعية ويحسبهـا ذاتاً أخـرى ، فينتزع نفسـه من نفسـه ، أو كما يقـال : يفر من ذاتـه ، ويحس أن فيه فـردين اثنين : « **الأنـا** » الفرديـة ، وهي هنا « **أنـا الأنـا** » ، النفس ، الشخص ، الفـرد . ولكن فيـه « **أنـا** » أخـرى هي « **أنـا** » الجماعة ، « **أنا** » المجتمع . ثم يقول : إنه تحت مجموعة من الفضـائـل ، تنسى « **الأنـا** » مجتمعهـا ، وتحسب أنهـا هي « **الأنا** » الفردية ، وتمحل « **الأنا** » الجماعية . وعليه ، عنـدما تقع تحت تأثير تلك الفضائـل ، تسعى لكي تصوغ مـوضوعـاً للأعمال التي تقوم بها ، بغير إلتفات إلى « **الأنـا** » الجماعيـة فيها ، فتلجأ إلى الخارج ، خارج وجودها ، فتتقبل شيئاً باسم ما وراء الطبيعة .

كـلا ، أيها السيد. هذه هي « **الأنـا** » الجماعيـة نفسها ، ولكنك أضعتها ، ولما أضعتها رحت تبحث عنهـا في الخارج

بين الغرباء ، عندئذ يكون التغرب . أي إنه ينسى نفسه ويتخذ غيره بمكان نفسه . إلا أن الكاتب لا يرد هذه النظرية من بين الأقوال والنظريات التي يوردها ، غير أنه يقول : إن هذه النظرية لم تخل من اعتراضات ، ولكن طلاب « دوركهايم » أصلحوها . أي إنها لم يعد فيها أي عيب . ثم يستنتج منها ما يلي :

إن النظرية التي تقول : إن منشأ الدين هو الجهل لا تؤدي إلا إلى القول بأنه بزوال العلة يزول المعلول ، أي بزوال الجهل يزول الدين ، وقال : وبما أن الواقع ليس كذلك ، فإن هذه النظرية باطلة .

أما تلك النظرية التي تقول : إن الدين سببه الخوف من قوى الطبيعة ، تعني أنه في الوقت الذي لا يعود الإنسان يخشى الطبيعة وقواها ، يتلاشى الدين ولا يعود له وجود ، ولكننا نرى الإنسان قد سيطر على الطبيعة وما زال الدين باقياً .

والذين عزوا ظهور الدين إلى الفقر والغنى ، نرى أن القضية ليست كما قالوا ، فقد زالت الاختلافات الطبقية ؛ بينما ازداد اتجاه الشبان إلى الدين الذي بقي ولم يذهب . فهذه أيضاً باطلة .

إذن فهذا مبدأ أصيل كان مع البشر دائماً ، وجذره في

بشرية البشر ، ولذلك فالدين لن يفارق البشر إطلاقاً .

إذن فهذه هي النظرية الوحيدة التي لا تعترف بوجود أصل ما وراثي للدين، ولا تقول بالفطرة الإلّهية ، ولكنها في الوقت نفسه تعترف بأن الدين باق لا يزول . هـذه هي خلاصـة هذه النظرية ، وهي لا تقل هراء عن سابقاتها .

أرجو أن تلاحظوا أنني قبل أن أقرأ نظريات « دوركهايم » في كتب علم الاجتماع ، بل وفي سنوات قبل ذلك ، سبق أن طرحت هذا الموضوع ، على ما أتذكر ، في « **العدل الإلّهي** » كما أن في تفسير الميزان شيئاً من ذلك .

مـا من شك في أن المجتمـع وحدة حقيقيـة وليس وحدة اعتبارية (وهـذا ما يكـرر ذكره تفسيـر الميزان) . فللمجتمـع وحدة واحدة وحياة خاصة ، ولكونه كذلك ، يكون لـه أجل ، فهو يموت ، وهو يضعف ، وله مصير مشترك وغير ذلك .

﴿ لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾(٣٥) .

والقرآن يجري حكمـه على الأقوام ، وهـو يؤكد على أن الأقوام التي فعلت كذا ، إمـا أن أهلكناهم ، أو أن مصيـرهم

---

(٣٥) سورة ألاعراف ، الآية ٣٤ .

مشترك بين الأقوام . هذا طبعاً عندما تكون لكلمة القوم حكم الوحدة الواحدة .

أما قضية تركيب المجتمع ، وكيف هو؟ فقد وصل بنا البحث إلى القول بأن تركيب المجتمع الإنساني تركيب من نوع ثالث أي إنه ليس من نوع التركيب الاعتباري ، لكونه تركيباً حقيقاً، ولا هو من نوع التركيب الطبيعي الكيمياوي الذي لا تبقى لعناصره مميزاتها وخصائصها الخاصة التي تستحيل في شخصية التركيب . فالأفراد لا تذوب شخصياتهم في المجتمع إلى هذا الحد .

أما نظرية « دوركهايم » التي تقول : إن الأشخاص يصلون إلى حد الأصالة الاجتماعية ، فتعني لزوم الجبرية الاجتماعية ، أي أن لا يكون للفرد إرادة فردية مطلقاً ، ولا شخصية خاصة ، فهو يحس أن المجتمع هو الذي يريد ، وأنه كفرد لا استقلال له .

ولكننا نرى أن المجتمع وإن يكن حقيقة واقعة وتركيباً معيناً ، إلا أن استقلال أفراده محفوظ ضمن حدود محددة ، ولذلك يكون الفرد قادراً على تبديل مجتمعه ، وهذا مالا تستطيعه العناصر المستحيلة .

إن الفرد قادر على أن يجري مع مجري مجتمعه وسيره ،

كما هو قادر على السير بعكس ذلك الاتجاه ، ويستطيع زيادة سرعة مجتمعه ، وكذلك الحد من سرعته ، أو السير به على حد وسط ، بل ويستطيع أن يغير مجرى التاريخ . إن الإنسان يستطيع في مواجهة جور المجتمع وظلمه أن يحافظ على استقلاله وحريته إلى حد كبير . وهذا الشخص يحس في ضميره بذاتين اثنتين ، هما ذاته الفردية وذاته الجماعية ، عندما يقدم على الإيثار والتضحية يكون القائم بذلك هو فرد في داخله ، وعندما يفعل شيئاً لنفسه يكون الفاعل فرداً آخر . أي إننا في الواقع شخصيتان . عندما نقوم بالأعمال الفردية لأنفسنا ، كأن نفسد ونظلم ، فهذا يقوم به فرد فينا . وعندما نقوم بأعمال تخدم المجتمع ، كالإيثار والإنفاق والعبادة ، فهذا أيضاً شيء آخر . كأن يتعطل محرك عن العمل ويقوم محرك آخر بالعمل . وهذه أمور لا يمكن لهؤلاء إجراء التجارب عليها في مختبراتهم ، بل هي من المسائل الاستدلالية .

الواقع أن الإنسان يحس في ضميره إحساساً دقيقاً بأنه سيقوم بالعمل الصالح الفلاني في فترة تالية . فهذه إذن مراتب ومراحل ، وليست ازدواجية ، فالمراتب تكون شيئاً واحداً ، لا شخصين منفصلين ، فهناك فرق بين مراتب شيء يتألف من مراتب وجودية متعددة ، كالشجرة التي لها أغصان وفروع وجذع ، أو أن تكون شيئين منفصلين .

وهــا يدرك الإنســان عمق ما ورد في القــرآن : ﴿ **النفس الأمــارة** ﴾ ، و﴿ **النفس اللوامــة** ﴾ ، و﴿ **النفس المــطمئنــة** ﴾ (الــوحدة في الكثــرة ، والكثــرة في الــوحــدة ، حسب تعبيــر الفلاسفة) . ليس الأمر أن يكون في الإنسان أفراد متعددون ، فمــرة تقوم النفس الأمــارة بعمل مــا ، وبعد ذلــك تقوم النفس اللوامة بعمل آخر ، ثم تقوم النفس المطمئنة بعمل . كلا ، بل النفس تكون مرة على أدنى المستويات فتفعل ما لا يقع تحت سيطرة العقل ، فتكون ﴿ **النفس الأمارة** ﴾ . وإذ ترتفع النفس درجــة وتزداد ذكــاء تكون ﴿ **النفس اللوامــة** ﴾ ، فتلوم نفسهــا بنفسهــا ، ولــو كــانــا نفسين لمــا كــان معنى للوم ، فهي التي ارتكبت القبيــح وهي التي تقضي في عملهــا وتصـــدر الحكم عليه :

﴿ **لا أقسم بيوم القيامــة ولا أقسم بالنفس اللوامــة** ﴾[٣٦]

فكما أن الله يحاسب الناس يوم القيامة ، فإنه وهب الإنسان في الحياة الدنيا درجة من النفس الروحية التي تحاسب الإنسان في هذه الدنيا :

﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك** ﴾[٣٧] .

---

(٣٦) سورة القيامة ، الآيتان ١ ، ٢ .

(٣٧) سورة الفجر ، الآيتان ٢٧ ، ٢٨ .

فالإنسان شخص واحد يصعد درجات ، فالنفس الأمارة هي النفس اللواسة ، والنفس اللوامة هي النفس المطمئنة ، ولكن درجاتها في سلم الصعود مختلفة ، ودرجتها التي هي فيها ترتبط بميزان المرحلة التي بلغتها من الوعي ، والإدراك ، والتذكر ، والصفاء ، وارتفاع الحجب ، وأمثال ذلك .

وعليه ، فإن نظرية السيد « دوركهايم » التي تريد أن تكون نظرية في علم النفس مثلما هي نظرية في علم الاجتماع ، إنما هي نظرية باطلة . ليس للإنسان شخصيتان منفصلتان مستقلتان .

في الإنسان « **أنا** » واحدة هي التي تقوم بكل الأفعال المتناقضة في وقت واحد . وعليه ، فإن القول بأن في الإنسان ذاتين ، وأن لكل ذات « **أنا** » خاصة بها ، ثم أن واحدة منهما تنسى نفسها أو تفقدها، وعندئذ كلما يصدر عن تلك « **الأنا** » الضائعة ينسب إلى ما وراء الطبيعة . . كله هراء . . ليست هناك ازدواجية ، ولا ثنائية في الذات .

ثم ، لو صحت هذه النظرية ، لكان على المتدينين أن يكونوا من أشد الناس تغرباً عن أنفسهم . أي كلما كانت الروح الاجتماعية أبعد في النسيان والموت ، وكلما كان فقدان الإحساس الاجتماعي أشد وأعمق ، كان الإنسان أشد تمسكاً بالدين . ولكن القضية معكوسة ! إننا نرى أن الأشخاص الذين

يتحلون بالدين حقاً ، يكون إحساسهم الاجتماعي أقوى وأشد خيوية من غيره . أيهما كان أشد إحساساً بالدين ، علي (ع) أم معاوية ؟ وأيهما كان أشد إحساساً بالمجتمع ، علي (ع) أم معاوية ؟ إنه علي (ع) الذي بيّن أنه يتعذب إذا كان في أقصى البلاد جائع . أثمة ما هو أرفع من ذلك ؟ .

أما النتيجة التي يستنتجها بعد ذلك فيحاول بها أن يبرر المتراس الأخير الباقي بيد أعداء الدين (وذلك لأن هذاالمتراس بدأ يتساقط أيضاً من بين أيديهم) فإنهم ما برحوا يزعمون أن الدين زائل غير باق ، فقد جاء العلم وذهب الدين . جاءت العدالة الاجتماعية وذهب الدين . ثم رأوا أن كل شيء كان خطأ ، وأن الدين باق . والآن يعود هؤلاء ليقولوا : كلا ، إن الدين باق .

ويستنتج من هذا ما يلي : « تستنتج مما سبق أن العقائد عموماً ، والدين على وجه الخصوص ، من المظاهر الرئيسية في الحياة الاجتماعية ، والذين يتصورون أنه بتقدم الإنسان والعلوم تزول تلك المظاهر ، فلا هم يعرفون البناء الاجتماعي حق المعرفة ، ولا ماهية العقيدة والدين » . هذا هوالذي يريدون أن يقولوه الآن .

لا بد أن نقول لهم : إذا كان هذا القول صحيحاً ، فإن

الدين ينبغي أن يزول أيضاً بموجب التقدم في علم الاجتماع عند السيد « دوركهايم » لأنكم تقولون : إن هذا أيضاً يعود إلى نوع من الجهل ، فهذا هوكلام « دوركهايم » ، كما كان يقول « فويرباخ » أيضاً ، برغم أن هذا كان يرى في الإنسان جانبه الفردي ، وكان يقول : إن في الإنسان بفطرته عدداً من السجايا الحسنة والسيئة ، وإنه يرى نفسه في شباك خصاله السيئة إلى حد كأنه لا فكاك له منها بحيث تصل به النتيجة إلى أن ينتزع من نفسه سجاياه الحميدة ، ثم يفترض وجودها في خارج ذاته أصلاً ، فيتمثلها كائناً في الخارج . ولكن البشر قد عرف نفسه ، وأن سيره النزولي لم يبدأ إلا منذ الأمس ، فعندما يتخذ إلّه اليهود صورة إنسان ، وعندما يكون إلّه المسيحية إنساناً فعلاً ، فمعنى ذلك هو العودة إلى الذات .

بمطالعة النظريات التي وردت على ألسنة من يصطلح عليهم بعلماء الاجتماع الديني حول علة ظهور الدين ، تتضح لنا أمور عديدة ، من ذلك أن كل من قال من هؤلاء شيئاً لم يزد على إيراد بعض الفرضيات ، أي إن أقوالهم لا تزيد قيمتها العلمية عما للفرضية من قيمة ، ولاتصل حد قيمة النظرية أو الفرضية المبرهنة(٣٨) .

---

(٣٨) ثمة فرق بين الفرضية والنظرية . فقد يحتمل المرء بخصوص قضية ما =

كما أننا رأينا أن أحداً من هؤلاء لم يأت بما يثبت أقـواله ويؤيدها[39] .

ومن ناحية أخرى ، كل واحد من هؤلاء أتى بفرضيـة عن أسباب ظهور الدين ، وهذا يدل على مدى اختلاف آراء هؤلاء المناوئين للدين وتشتت أفكارهـم دون أن يتفقوا على رأي واحد في هذا الموضوع[40] .

= احتمـالاً يكون مـطروحاً للتحقيق وإثبـات صحته أو عـدم صحته . ولكن النظرية تكون عندما تؤيدها الأدلة والبراهين إن مجرد تعدد هذه الفرضيات واختلافها وتنوعها دليل على أنها لا ترقى إلى منزلة النظريات .

(٣٩) إن الذين يقولون : إن الإنسان بحد ذاته مـزدوج الشخصية ، لـه وجود سام ومتعال ، وآخـر منحط متدن ، وإنـه ينسى بالتـدريج وجـوده السامي الرفيع ، فينسب إل غيره كل ما هو في داخله ، هل جاءونا بدليل ؟
أليست أقوالهم مجرد فرضية ؟
إن الأدلة التي بين أيدينا تؤيد خلاف ما يقولون ، بل إن واحداً من الأدلة التي نستند إليها دائماً هو نوعية الأشخاص الذين يتمسكون بالدين .
فكيف هم هؤلاء ؟
هل النجباء بطبيعتهم يميلون إلى التمسك بالدين ؟
أم أن هؤلاء لا ميل لهم نحو الدين ، وأن الذين يتجهون إلى الدين إنما هم الذين قد نسوا كرامتهم وعزتهم ؟
يقـول القرآن : ﴿ ذَٰلِـكَ الكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيـهِ هُدىً لِلْمُتَّقِـينَ ﴾ (لـلإنسـان هدايتان : فـطرية واكتسـابية) أي إن الإنسـان ما لم يكن سليـماً من حيث الفـطرة ، وما لم يكن مه بـاح هدايتـه الفطري مضـاءً ، لا تنفعه الهـداية الاكتسابية .

(٤٠) راجع كتاب « شمس الدين لن تغرب أبداً .

الفصل الرابع :

الدين فطرة



فلننظر الآن ما هي وجهة نظر القرآن في الدين حيث المنشأ والبناء ؟ .

إذا كانت نظرتنا إلى الدين تشمل ما يعرضه الأنبياء على الناس ، فمنشأ الدين هنا يكون الوحي . ولكن هل لهذا الوحي ، الذي يقدم لنا ما نطلق عليه اسم المعارف الدينية ، التربوية والقانونية والشرائع التي تضع أسس فكر الإنسان وعمله ؟ .

هل لهذا الوحي جذور عميقة في داخل الإنسان ؟ .

رب قائل يقول : إن الدين هو هذا الذي يرسله الله إلى الناس عن طريق ما يوحيه الى رسله ، وإن الإنسان ما كان ليعنى بالدين لولا ذلك ، إذ أن الإنسان مثل الحائط ، أو الورق الأبيض ، بالنسبة للخطوط التي ترسم عليه . فليس في الورقة سوى قابلية تقبل ما يرسم عليها ، ولا يهمها إن رسم عليها

شيء أم لم يرسم ، فكلاهما عند الورقة سيّان ، وسواء رسمت عليها آية قرآنية أم نقيضها .

وهكذا يمكن أن يقال : إن الإنسان من حيث طبيعته لا يبالي بالدين ، إنما أرسل الله الرسل يعلمون الدين للإنسان ، وإن الذي يقول هذا القول لا يكون منكراً للأديان .

إلا أن هناك نظرية أخرى تقول : إن مايعرضه الأنبياء لا يمكن أن تكون نظرة الإنسان إليه نظرة لا مبالاة ، بل هو مما يريده الإنسان ويبحث عنه بطبيعته وفي أعماقه . وفي هذه الحالة يصبح عمل الأنبياء عمل المزارع الذي يربي الزهور والنباتات والأشجار . أي إن في هذه الشجرة أو الزهرة استعداداً لشيء ما ، أو رغبة في شيء معين . إن زرع نوى التمر أو المشمش لا يعني أن هذا النوى لا يبالي إن نبتت نخيلاً أو أشجار مشمش ، وإن المزارع هو الذي عليه أن يجعل هذه النواة تنبت نخلة وتلك تنبت شجرة مشمش وبالعكس .

كلا ، ففي الإنسان فطرة ، وإن ما أتى به الأنبياء كان استجابة لنداء هذه الفطرة ، وللرغبة الكامنة في أعماق الإنسان . في الحقيقة : إن ما يبحث عنه الإنسان بفطرته ويسعى إليه ، جاء به الأنبياء إليه .

فهل في المعارف الإسلامية إشارة إلى مسألة الفطرة هذه ؟ .

إن مما لا شك فيه هو أن قضية الفطرة قد طرحت في الإسلام فعلاً ، إلا أن العلماء قد يختلفون في تعبيرهم عن الفطرة وما يقصد بها . ولكن مبدأ القول بوجود ما اسمه الفطرة ، وأن الإسلام دين الفطرة ، وأن الفطرة والتوحيد في طبيعة الإنسان ، فذاك مالا يختلف فيه العلماء المسلمون ، سنة وشيعة

ومن الآيات الصريحة بشأن الفطرة هي التي وردت في سورة الروم :

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدّين حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ التي فَطَرَ النَاسَ عَلَيها ﴾ وهي الفطرة التي قلنا : إنها ضرب خاص من الخلق . وهذه الفطرة ذات الخصوصية الخاصة التي خلق الله الناس عليها غير قابلة للتبديل ﴿ لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ﴾ فهي جزء من طبيعة الإنسان التي يخلق عليها ، والتي لا يمكن تغييرها .

﴿ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ ﴾ الدين الصحيح المستقيم .

هذه الآية تدل بوضوح على الدين (الفطرة) الذي جبل عليه جميع البشر .

ثمة آية معروفة أخرى تقول :

﴿ وَإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ ، أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا : بَلَىٰ ، شَهِدْنَا ، أَنْ تقولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إنّا كُنّا عَنْ هَذا غَافِلِينَ ﴾[٤١] .

وهنالك آيات أخرى في القرآن بهذا الشأن ولكنها قد لا تكون بهذا الوضوح ، وبعضها لا يقل وضوحاً :

﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ ﴾[٤٢] إن الله خالق الإنسان ، وبهذه الرابطة بينهما كيف يكون هناك شك ؟ .

ليست هناك استدلالات ونظريات كي يختار واحد هذه ويختار آخر أخرى . فلو طرحت القضية بصورة صحيحة لما وقع شك في نفس أحد ، فإذا شك ، فيكون شكه في غير الله ، وإن سماه باسمه ، أو أنه لا يشك ، إنما هو عناد وجحود .

وثمة آية أخرى رمزية المعنى تقول :

﴿ إنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلَى السَّمواتِ وَالأَرْضِ وَالجِبالِ ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَها الأِنسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ .

---

(٤١) سورة الاعراف ، الآية ١٧٢ .

(٤٢) سورة ابراهيم ، الآية ١٠ .

هناك الكثير مما يمكن أن يقال بشأن هذه الآية . ليس هنا مجاله لإثبات علاقتها بمسألة الفطرة .

وفي آيات أخرى ليست العلاقة صريحة ، ولكن المفسرين يقولون بذلك ، منها :

﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّموَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾(٣٣) .

لقد فسروا هذه الآية تفسيرين :

بعض يقول : إن القرآن يريد أن يقول : إن هؤلاء يعتقدون بأن الله هو الخالق ، ولا يعتبرون الأصنام شركاء لله في الخلق ، ولكن عيبهم هو أنهم يشركون غير الله في العبادة . فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يبين الاعتقاد العام الذي كان يسود المشركين على عهد الرسول الكريم (ص) .

إلا أن بعضاً آخر يرى أن القرآن يريد بهذه الآية أن يقول : إن هؤلاء ـ بعقيدتهم الفاسدة ـ يشركون مع الله غيره حتى في خالقيته ، ولكن بغير أن يعتقدوا بوجود شريك له فعلاً ، فهم لم يخطر لهم ذلك ، فلو سئلوا : من تعبدون ؟ لقالوا : الخالق . ولو سألتهم عن الخالق من يكون ، لأجابتك

---

(٤٣) سورة الأنعام ، الآية ٢٥ .

فطرتهم : إنه الله .

سأذكر عبارات ثلاثاً حول هذا الموضوع . الأولى من حديث للرسول الكريم (ص) ، والأخرى من نهج البلاغة ، والثالثة من الصحيفة السجادية ، وهي - بالطبع - كأمثلة ، إذ أن ما يخص موضوع الفطرة من الروايات والأحاديث كثير .

جاء في أحاديث الرسول المروية عند السنة والشيعة هذا الحديث : « **كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبُواهُ يُهَوِّدانِهِ ، أَوْ يُنَصِّرانِهِ ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ** »(٤٤) والمقصود بالأبوين هنا هو العوامل الخارجية - بالطبع - فهي التي تحرفه عن فطرة الإسلام إلى غيرها .

في أول خطبة من نهج البلاغة ، بعد أن يشير الإمام علي (ع) إلى خلق السموات والأرض والأشياء ، يقول :

« ... **فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِياءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثاقَ فِطْرَتِهِ ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفائِنَ العُقُولِ ، وَيُرُوهُمْ آياتِ المَقْدِرَةِ** » .

---

(٤٤) صحيح البخاري وأصول الكافي (وما في تفسير الميزان منقول من أصول الكافي) إن أهل السنة إذ ينقلون هذا الحديث يذكرون معه قصة مثيرة . يقولون : إن الرسول سأل الناس ، أسبق لكم أن شاهدتم حملاً يولد مشقوق الأذن ؟ إن البشر هم يشقون أذنه في هذه الدنيا . فشبه الفطرة الإسلامية بذلك .

فلماذا أرسل الله الرسل الواحد تلو الآخر؟ ها هنا تلكما النظريتان اللتان ذكرناهما . هل جاء الأنبياء ليعطوا شيئاً للناس لأول مرة ؟ أم جاؤوا ليذكروهم بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم ، الكامن في طبيعتهم ؟ .

يقول علي (ع) : « **ليستأدوهم ميثاق فطرته** » أي جاءوا ليطلبوا من الناس أن يؤدوا ما تعهدوا به بفطرتهم . فالأنبياء لم يبدأوا من اللاشيء ، بل من إثارة شيء موجود فعلاً .

« **ويذكروهم منسي نعمته** » . إنهم غفلوا عن نعمة الله ونسوها فجاء الأنبياء ليذكروهم بها فالأنبياء مذكرون لا معلمون . إنهم بالطبع يعلمون أيضاً ، فقد وصف النبي في القرآن بأنه مذكر وأنه معلم . . وفيما يتعلق بفطرة الناس فهو يذكرهم بها .

« **ويثيروا لهم دفائن العقول** » وهذا أعمق مما سبق . الدفائن بمعنى الكنوز والذخائر التي تدفن تحت الأرض ، لا لكيلا تفسد ، بل لكيلا يطلع عليها أحد ، فيغطونها بالتراب لكيلا يتنبه إلى وجودها المارون فوقها . لقد جاء الأنبياء ليطلعوا الناس على أن في أعماق أرواحهم وعقولهم وضمائرهم وبواطنهم كنوزاً هم غافلون عنها . « **ويثيروا لهم دفائن العقول** » أي ليكشفوا عن تلك الكنوز الدفينة ، ويثيروا

في نفوسهم العجب مما هو مخفي في بواطنهم من كنوز .

إننا نجد في القرآن نوعين من الآيات : الآفاقية ، والأنفسية .

فالآيات الأولى هي التي تتناول كل ما هو خارج ضمير الإنسان ، من جبل ، وبحر ، ونبات ، وبشر ، والأرض ، والكواكب .

والآيات الثانية هي التي تتناول ما في ضمير الإنسان وباطنه . والقرآن يولي اهتماماً أكبر بهذه الآيات الأنفسية من تلك الآفاقية . وإننا استقينا اصطلاحي « **الآفاقية** » و« **الأنفسية** » من القرآن نفسه :

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾[٤٥] .

لاحظ مدى الأصالة التي يقول بها القرآن للنفس ولفطرة الإنسان وضميره « **ويثيروا لهم دفائن العقول** » .

« **وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون** »[٤٦] .

---

(٤٥) سورة فصلت ، الآية٥٣ .

(٤٦) سورة الذاريات ، الآيتان ٢٠ و ٢١ .

و « **ليحتجوا عليهم بالتبليغ** » فقد جاء لرسل ليذكروا الناس ، وليبلغوهم رسالاتهم ، ليكونوا قد أتموا الحجة عليهم . فهم يبرهنون للناس ، ويغنونهم بالمعرفة ، لكيلا يكون لهم أي عذر بعد ذلك .

وأول أدعية الصحيفة السجادية عبارة عن الحمد والثناء لله تعالى . فالدعاء يبدأ بالحمد والثناء وينتهي بالحمد والثناء :

« **ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً ، واخترعهم على مشيته اختراعاً ، ثم سلك بهم طريق إرادته ، وبعثهم في سبيل محبته ، لا يملكون تأخيراً عما قدمهم إليه ، ولا يستطيعون تقدماً إلى ما أخرهم عنه** »(٤٧) .

فأصبح من فطرة كل إنسان يسير في سبيل محبة الله ، بعد أن « **سلك بهم طريق إرادته** » وكما جاء في القرآن الكريم :

« **وإنْ مِنْ شَيءٍ إلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحِهِمْ** » (٤٨) .

« **ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً** » سبق أن قلنا : إن الابتداع هو الخلق على غير مثال يحتذيه المبدع ويقلده .

---

(٤٧) الصحيفة السجادية ، الدعاء الأول .

(٤٨) سورة بني اسرائيل ، الآية ٤٤ .

إن الإنسان في عالمه وفي حدوده خلاق أيضاً ، ولكنه يستنسخ الطبيعة والخليقة ، ولكن الله سبحانه وتعالى خلق العالم قبل أن يكون في الوجود شيء يمكن تقليده « **ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً ، واخترعهم على مشيئته اختراعاً** » والاختراع يوحي بمعنى الابتداع ، ولكنه في الله اختراع . مثل جهاز تسجيل الصوت هذا ، فقد اخترعه أحدهم ، ولكن الذين يأتون بعده يصنعون أجهزة تشبه الجهاز الأول يكونون مقلدين .

« **ثم سلك بهم طريق إرادته** » أي سار بهم ووضعهم على الطريق الذي يريده المخلوق ويختاره . ولكن أي طريق ؟ الطريق الموصل إلى الله ، فقد جعلهم يسيرون على ذلك الطريق ويتحركون فيه .

« **وبعثهم في سبيل محبته** » أي إنهم على طريق محبة الله سائرون . إنه لأمر عجيب ، فكل هذا السير والتحرك إنما هو في طريق محبة الله ، سواء أدرك الناس ذلك أم لم يدركوه[٤٩] .

---

(٤٩) سبق أن بحثنا موضوع العشق وقلنا : إنه حتى إذا توجه الإنسان لغير الله في حبه ، فإن حب الله هو محركه الأصيل ، إنما أخطأ مصداقه .

إن كلمة « الخلق » التي وردت في بداية الدعاء قد تعني مطلق خلق =

إن الدعاء المـذكور في الصحيفـة السجاديـة دعاء عميق وعجيب ، لأننا إذا اعتبرنا قوله (ع) « **ابتدع بقـدرته الخلق** » بمعناه المطلق ، فيكون فلسفة عامة تشمل كل المخلوقـات ، بما فيها الإنسان .

هذه أمور موجودة في المفاهيم الإسلاميـة ، أحببت إيراد نماذج منها .

هنالك آية أخرى في سورة يّس ، تقول :

﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾[٥٠] .

هنا الكلام يدور على عهد وميثاق مع بني آدم ، فهو ليس

= المخلوقات ، وهو يشمل الإنسان طبعاً . وعندئذٍ يكون معنى القـول هو أن جميع الكائنات تتحرك في طريق محبة الله . تلك النبتة المتحركة ليس في رأسها سوى عشق الله . وهذه الصخرة التي تتحرك بقـوة الجاذبيـة ، لا تبحث في الواقع إلا عن الحق وذات الحق ، وليس في ذاتها غير محبة الله . إن الآيات من أمثال «**وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهمـون تسبيحهم**» و « **أَفَغَيْرَ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ** » و « **وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ** » و « **يُسَبِّحُ لِلّهِ ما فِي السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ** » و « **يُسَبِّحُ لِلّهِ ما فِي السَّمٰوٰاتِ وَما فِي الأَرْضِ** » وغيرها كثير ، إذا أخذت جميعاً بعمق لا تسع مجال القول اتساعاً كبيراً ، ولوجدنا أن أمامنا وجهة نـظر عن العالم عميقة .

(٥٠) سورة يس ، الآية ٦٠ .

عهداً مع شخص أو شخصين ، ولا مع قوم أو عدة أقوام ، بل الحديث موجه إلى البشر كافة : ﴿ **ألم أعهد إليكم** ﴾ ؟ لقد سبق بينه وبينهم عهد بألا يعبدوا الشيطان . وعبادة الشيطان لا تعني هنا طبعاً أن تصنع للشيطان صنماً تضعه في محراب وتأخذ بعبادته ، وإنما المقصود هو اتباع الشيطان . إنه يقول لأفراد البشر إنه سبق بينه وبينهم عهد بعدم عبادة الشيطان وعبادته هو ، على صراطه المستقيم الذي يوصلهم إلى السعادة .

إن الموضوع الذي أردت أن أبينه لكم كمقدمة ، هو أن هناك فطرتين اثنتين وليس ثمة ما يمنع من اجتماعهما ، بل هما معاً : إحداهما الفطرة الإدراكية ، والأخرى الفطرة الإحساسية .

الفطرة الإدراكية هي القول بأن الدين ، أو التوحيد على وجه الخصوص ، من حيث الإدراك الفكري ، أمر فطري عند الإنسان . إنه فكرة يتقبلها عقل الإنسان بالفطرة . أي لا حاجة لقبولها إلى التربية والتعليم في المدرسة . إن كل ما نصفه بأنه إدراك فطري نعني به كل مالا يحتاج إلى دليل أو برهان ، لأنه بدهية أولية ، أو إنه من القضايا التي إذا احتجنا فيها إلى دليل نجد الدليل عليه معه . هذا هو الإدراك الفطري ، وهو ذو علاقة بعالم الفكر والإدراك العقلي .

في تفسير (الصافي) ورد حديث عن **الإمام العسكري** (ع) وهو حديث مطول . وعلى الرغم من أن سنده ليس قوياً جداً ، إلا أن الشيخ الأنصاري يقول عنه : إن أمارات الصدق بادية عليه . وقد ورد الحديث في ذيل تفسير الآية :

﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إلاّ أَمانِيَ ﴾(٥١) .

وهي نقد موجه إلى عامة اليهود وإلى جماعات منهم على الخصوص ممن هم أميون ولا يفهمون من توراتهم سوى ما فيها من آمال وتمنيات . كل ما يعلمونه هو أن هناك توراة ، ولكنهم لا يعلمون شيئاً عن محتواها ، وقد يتخيلون وجود أشياء في التوراة ليست موجودة فيها أصلاً ، وكذلك العكس . إلى هذا الحد هم جهلاء .

فيسأل أحدهم الإمام قائلاً : وما ذنب عامة اليهود ؟ إن القرآن نفسه يقول عنهم إنهم جهلاء أميون ، فلماذا يوجه النقد إليهم ؟ .

فيرد الإمام على هذا السؤال ببحث رفيع جداً . فعن عامة اليهود يقول الإمام : هنالك عدد من المسائل لا تحتاج إلى الدرس والمعلم بحيث يمكن أن نقول : إنهم لم يتعلموا ذلك

---

(٥١) سورة البقرة ، الآية ٧٨ .

من أحـد ، فهم ـ إذن ـ معذورون . إن العـامـة يعـذرون في الأمور التي تتطلب الدرس والتعلم وهم لم يدرسوها . إلا أن هنـاك أموراً لا تحتـاج إلى تعليم ، فـالإنسـان يفهمهـا بحكم معـارفه الفـطرية والقلبيـة . ثم يضرب الإمـام مثلاً جميـلاً ، فيقول : كان عامة اليهود يرون أن علماءهم يأمرونهم بالتقـوى والطهارة وتجنب الـربا والمسكـرات ، ولكنهم هم لم يكونـوا يفعلون ما يقولون ، بل كـانوا يفعلون خـلافه . فهؤلاء العـامة كان لا بد لهم بمعارفهم القلبية أن يدركوا أن من يـأمر بعمـل ويعمل نقيضه لا يمكن اعتبار أقواله والاعتماد عليها .

هذا هو ما نطلق عليه اسم (**المدركات الأولية الفطرية**) وهي التي يعلمها الإنسان بغير تعليم .

الضرب الثاني من الفطرة هو الفطرة الإحساسية ، أو فطرة الأحـاسيس ، وهي التـوجـه نحـو الله والـدين بـالمشـاعـر والأحـاسيس الفطريـة . فمرة نقـول : إن الإنسـان يـدرك الله بـالفطرة ، ومـرة نقـول : إن الإنسـان بفـطرتـه يميـل إلى الله وينجذب . علينا أن نبحث عما إذا كان القرآن والسنة وأقـوال الأئمة (ع) في قضية فطرية الدين والتوحيـد ، هل يقصـدون الفطرة الإدراكية أو الفطرة الإحساسية أو كليهما ؟ .

الفصــل الخامــس :

أسئلة وردود



عند مناقشة فطرية البحث عن الله في كتاب (**الله في منظور القرآن**) بقلم الدكتور بهشتي ، يقول : إن الإنسان عندما كان يرى الظواهر الطبيعية ، كان يسعى لمعرفة العلة ، وكلما توصل إلى معرفة علة ، كان يضطر للبحث عن علة للعلة التي عثر عليها ، وهكذا حتى يوصل الكاتب الإنسان إلى القول بأن هذه العلل لا بد أن تنتهي إلى نهاية ، لأنه إذا فرضنا أن كل ظاهرة هي نفسها معلولة لظاهرة أخرى هي نفسها معلولة أيضاً لظاهرة أخرى ، فلن نصل إلى شيء . ووصل تفكيرهم إلى القول بضرورة وجود نقطة مركزية تكون هي علة العلل وهي مصدر كل المعلولات .

ويضيف الكتاب : لقد رأينا ـ على ذلك ـ أن الظواهر الخارجية تحمل الإنسان على البحث عن المبدأ الأول . فإذا كان البحث عن الله أمراً فطرياً ، كما ورد في المجلد الخامس من كتابهم (**أصول الفلسفة**) فما معنى تدخل الظاهرات

الخارجية لحمل الإنسان على البحث عن الله ، وكيف يمكن تفسير ذلك ؟ .

وبعبارة أخرى : ألسنا معترفين بأن الظواهر الخارجية هي التي تدفع بالإنسان للبحث عن الله ، لا العوامل الداخلية فيه ؟ .

الجواب : أعتقد لو أن السائل كان قد طالع كتابنا (**أصول الفلسفة**) الذي ذكره ، لوجد الجواب بنفسه . فقد قلنا هناك ، على ما أتذكر : إن ذلك يأتي عن طريق العلية العامة ، أي إن الإنسان يبحث عن الله لأنه واقع تحت تأثير تلك العلة الأصيلة ، أي إنه أخذ يبحث عن العلل ، وبحثه عن العلل هذا أوصله إلى علة العلل . وهذا هو نفسه القول بوجود عامل داخلي في الإنسان ، أي لو لم يكن في الإنسان هذا الدافع الداخلي الذي يدفعه لاكتشاف العلل وللوصول إلى منبعها ، لكان يمر بالظواهر الطبيعية بغير أن يلقي إليها بالاً .

إذن ما الذي يحمله على البحث عن علل تلك الظواهر ؟ هذا هو الموضوع . إن تلك الظاهرة التي تعرض للإنسان ، تعرض للحيوان كذلك . أي إن ما يراه الإنسان يراه الحيوان أيضاً ، ولكن ما الذي يدفع بالإنسان ، بعد رؤيته الظاهرة ، إلى البحث عن علتها ؟ هذا هو الإحساس الموجود في

الإنسان ، الإحساس بأن لا بد لكل ظاهـرة من علة ، وأنه إذا كانت هذه العلة هي بـدورها ظـاهرة من الـظواهر ولهـا علة ، فيخطر للإنسان حتماً أنه هل لكل هذه الظواهر منبع واحد ؟ أي ذلك المنبع الذي يكون علة لتلك الظواهر ، ولا يكون هو نفسه ظاهرة تحتاج إلى علة ؟ .

هذا هو معنى الفطرة . لذلك لا تناقض في هذه المسألة ، بل إن سؤالك يؤيد هذه الفكرة أيضاً .

سؤال آخر يدور حول معنى الأمور الفطرية في الجمع بين الآيـات التي تتحدث عن خلق الإنسـان وهـو لا يعلم شيئـاً ، وتلك التي تتحدث عن العهد والفطرة ، ويقول : إننا قلنا : إن الفلاسفة المسلمين يرون أن في الإنسان عدداً من المعلومات الفطرية ، أي إنها ليست اكتسابية ، ولا هي معه بالفعل ، وإنه أتى بها معه ، وكان يعرفها من قبل ، فهذه مسألـة . ولكن إذا قلنا : إنها تحصل له (لا تحصـل له اكتسـابياً) فهـذه مسألـة أخرى . وهذا يعني أنـه ما إن تعـرض هذه على العقـل حتى يدركها بغير ما حاجة إلى دليل .

في السؤال المـطروح يحملون هـذه المسـألـة إلى عـالـم « الذر » ، ويتساءلون عن معنى أخذ العهد والميثاق والتسليح في عـالـم « الـذر » ؟ وإذا لم يكن قـد بقي فينـا من تـلك

التصورات شيء ، فكيف يستشهد بها الله ويرجع إليها ؟ .

الجواب : كلا ، لا تناقض بين الحالين . لو كان في الوقت متسع لأمكننا شرح ذلك . ولكننا نحيل السائل إلى تفسير الميزان المجلد الثامن ، حيث يجد هذا الموضوع قد بحث بحثاً مستفيضاً ومفيداً .

سؤال : كيف يمكننا اعتبار كل عشق روحاني ـ وإن يكن المعشوق إنساناً عادياً ـ هو ذاك العشق الحقيقي لذات الله وأنه نابع منه ؟ .

الجواب : سبق أن قلنا في تلك النظرية : إنهم يعتقدون بوجود هذين النوعين من الحب والعشق : الحب الجسماني والحب الروحاني . أي إن بعضاً من الحب حب روحاني ، وليس كله ، فلا ينبغي الخلط .

أما كيف يمكن اعتبار ذلك عشقاً حقيقياً لذات الله تعالى ، فإنه يستند إلى كونهم يريدون أن يقولوا : إن معشوقنا ، في العشق الروحاني ، ليس هذا الشخص ، فما هذا الشخص إلا المحرك وبمثابة المظهر الذي وإن ظنه هو أنه معشوقه الحقيقي ، ولكنه في الحقيقة ليس معشوقه الحقيقي .

أما المتصوفة فلا يعترفون أساساً بالعشق المجازي ، لأنهم يرون كل العشق عشقاً حقيقياً ، ويقولون : لا جمال

سوى جمال الله ، وكل ضروب الجمال الأخرى ليست سوى انعكاس لذلك الجمال . إن كل جمال في الحد الذي هو فيه ، يدل على مقدار الانعكاس منه . وإن فطرة الإنسان التي تبحث عن الكمال والجمال ، لا تريدهما في حدود محددة ، بل تريد المطلق ، أي إن ما تريده الفطرة هو ذاك ، ولكنها قد تخطىء في المصاديق ، فتبحث عن الجمال المحدود (الذي تكون معشوقيته بمدى ما يظهر منه من جمال) ، ولكنها ما إن تصل إليه حتى ينتابها اليأس ، فتروح تبحث عن حبيب آخر ، وذلك لأنها تحس في اللاشعور أن هذا لم يكن هو ما تعشق .

ثمة مسألة تطرح أمام الإنسان ، وهي لماذا يسعى الإنسان للحصول على ما ليس عنده هذا السعي الحثيث ، ولكنه عندما يناله تفتر حرارته وتتلاشى رغبته فيه ، أو تصيبه حالة من الملل ؟ هذه بذاتها قضية تستحق الدرس لمعرفة الدافع الذي يحمل الإنسان على الركض وراء مالا يملك ويريده ويتمناه ، ولكنه عندما يمتلك هذا الذي كان يريده ويتمناه ، يملّه بالتدريج ويضجر منه .

يقولون إن الإنسان يطلب التنوع والتفنن . ولكن الطبيعة تقتضي أن يعود إليه الهدوء والاطمئنان إذا ما نال مطلوبه ، فلماذا يتجاهله؟ هذا هو التنوع، فهو يريد أن يهجر معشوقه الذي وصل إليه ليبحث عن معشوق آخر، فإذا وصل إليه، تركه

ـ أيضاً ـ إلى معشوق آخر . إن أمثالاً كثيرة تضرب بالإنسان الذي يبحث عما لا يملك ، وهذا صحيح ، إن الإنسان يركض وراء ما ليس لديه . إنه يطلب ما ليس لديه ، ويضجر مما لديه ، فلماذا ؟ .

يحسب بعضهم أن هذامن لوازم ذات الإنسان وفطرته ، كلا . ولماذا ينبغي أن يكون ؟ إن الحيرة لا يمكن أن تكون من لوازم ذات الإنسان .

هل نقول : إن من لوازم ذات الإنسان الحيرة وأن يبقى دائماً بغير مطلوب؟ وأن لا يفتأ بغير المطلوب؟ وبغير نتيجة؟ .

إن التحليل الصحيح لهذا الموضوع هو هذا الكلام الذي قالوه ، وهو أن الإنسان إذا بلغ مطلوبه الحقيقي والواقعي ، يهدأ ويسكن . إن الإنسان ـ في الحقيقة ـ ليس حائراً في اعماق ذاته ولكن الحيرة تكون عندما يطلب حقيقة بصورة مبهمة ويسعى إليها ، فيصل إليها ظناً منه أنها هي مطلوبه ، وإذ يقترب منها ويتفحصها ويشم ريحها ، تصده عنها طبيعته وفطرته ، فيروح يبحث عن شيء آخر ، وهكذا . . لذلك فهو إذا وصل إلى مطلوبه الحقيقي ، يكون قد وصل إلى السعادة الحقيقية والاطمئنان الحقيقي . ولهذا يقول القرآن : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ . . . إلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ

القلوب﴾ .

و﴿ ألا ﴾ هذه حرف تنبيه في مقام توكيد . و « بذكر الله » جار ومجرور متعلقان بـ ﴿ تطمئن القلوب﴾ المتقدمة ، فتكون في حالة التقدم هذه دالة على الحصر ، أي إن المعنى محصور بها فقط .

وعليه ، فإن ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ يعني أن ما يمنح الإنسان الاطمئنان هو ذكر الله ، وأن الوصول إلى أي مطلوب لا يمنح الاطمئنان الحقيقي للإنسان ، بل يمنحه الاطمئنان المؤقت ما دام يحسب أنه قد بلغ مراده الحقيقي المطلوب ، ولكنه بعد فترة اقتراب من هذا المطلوب وتمحص له بفطرته ، يدرك أنه ليس المطلوب الحقيقي ، فيرتد عنه مللاً .

إن الحقيقة الوحيدة التي إذا وصل إليها لا يمكن أن يصيبه الملل منها هي الله تعالى ، فعندها يكون الإنسان قد وصل إلى الحقيقة ، إليه، إلى التوحيد .

ولهذا فإن بعضهم يقول : إن الجنة لا بد أن تكون من أسوأ الأماكن في العالم ،لأن الجنة على وتيرة واحدة ، وإن للإنسان في الجنة كل شيء ، فعندما يكون للإنسان كل ما يريد ، يكون كمن لا شيء عنده أبداً . فالمرء إذا لم يكن عنده

شيء ، ثم سعى حتى وصل إليه ، عندئذٍ يشعر باللذة . أما إذا كان عنده كل شيء ، يصبح مثل أبناء الذوات الذين يجدون كل شيء في متناول أيديهم منذ اللحظة الأولى الي تتفتح فيها عيونهم على العالم ، فكل شيء مهيأ لهم، وكل شيء عندهم مألوف لا جديد فيه ، ولهذا لا يكون للذة عنده مفهوم .

أما الطفل الفقير الذي يركض في الشوارع حافياً ، فإنه يلتذ كثيراً بالحصول على زوج من الأحذية ، بينما الذي لم يذق عذاب السير حافياً ، ولم يشعر بآلام قدمين حافيتين ، لا يحس بلذة امتلاكه لزوج من الأحذية .

ولهذا يقول « روسو » في روايته « أميل » : إن الذين يربون أطفالهم على هذا المنوال ، أي يغرقونهم في النعم الكبيرة ، إنما يربونهم بغير أن يدعوا لهم فرصة تذوق مشاعر اللذة وإدراك مفهومها ، فلا يحسون باللذة مما يدعو إلى الإحساس بها عادة ، ولكنهم يكونون سريعي التأثر بالألم ، أي إن أتفه ألم يذيقهم الأمرّين ، بخلاف الأطفال الذين تربوا منذ البداية في خضم السعي والاجتهاد والعناء والعذاب والصعاب ، فهؤلاء إحساسهم بالألم ليس كبيراً بسبب التعود ، فهم يستسهلون تحمل الصعاب ، بل قد لا يحسون بها ، ولكنه يشعرون بلذة كبيرة من الملذات الصغيرة .

هؤلاء يقولون : إذن فالجنة ـ بحسب هذه القاعدة ـ يجب أن تكون من أشد بقاع العالم مدعاة للملل وبعداً عن اللذة ، لأن جميع موجبات اللذة متوفرة فيها ، فالجنة ـ على هذا ـ تصبح سجناً ، بل من أسوأ السجون .

إن الجواب ـ كما قلنا من قبل ـ قد جاء في هذه الآية :

﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾(٥٢) .

إنهم لا يرغبون في التحول عنها إلى غيرها ، لأنهم لا يملّونها ، لماذا ؟ لأنه لو كانت الجنة مثل حديقة دائمة الخضرة والزهر ، وكل ما فيها دنيوي ، والإنسان يبقى على إنسانيته التي كان عليها في الحياة الدنيا ، لكانت حتماً كما يقولون ، أي لو جيء بالجنة إلى الدنيا لأناس ليسوا في الدنيا ، ووهبت الخلود أيضاً ، فإن هذا الاعتراض يكون وارداً .

ولكن الأمر ليس كذلك ، وإنما الجنة نعمة من النعم الإلهية ، أي حتى الجنة الجسمانية واللذات الجسمانية تكون كرامة من الكرامات الإلّهية . أي إن الإنسان إذا لم يكن في مرحلة من مراحل التصوف العرفاني لا يكون للجنة عنده معنى .

---

(٥٢) سورة الكهف ، الآية ١٠٨ .

إن اللذة التي يشعر بها أهل الجنة هي أنهم الآن ضيوف على خالقهم ، وأنهم يجلسون على مائدته . أي إنه اتصل اتصالاً وثيقاً بتلك الحقيقة ، وبعد ذلك الاتصال لن يكون لموضوع الملل والرغبة في التنوع وفي التغيير أي معنى . لذلك فإن كل ما هو غير الله لا يمكن أن يكون للإنسان مطلوبه الخالد ، فالله وحده هو المطلوب الخالد . وإن من الممكن أن الإنسان في الجنة لا تنتابه حالات الملل والإشباع والرغبة في التنوع والتنقل .

إن « **المكان الآخر** » و« **الشيء الآخر** » وأمثالهما تكون في المجالات المحدودة ، أما هناك فلا يكون أي معنى لـ « **المكان آخر** » ولا يمكن تصوره .

خلاصة القول هي أن أهل التصوف يدّعون أن العشق ـ بكل أنواعه ـ عشق حقيقي . كما أنهم يدّعون ـ أيضاً ـ أن المعشوق المجازي بالنسبة للعاشق ليس سوى انعكاس المعشوق الحقيقي . بل إنهم يقولون : إن الإنسان لا يمكن أن يحب غير الله . ومن هنا جاء قول أحدهم : **ما أحب أحدٌ غير خالقه** .

سؤال : على الرغم من أن كلمة « **عشق** » تستعمل في اللغة العربية بالمفهوم نفسه الذي تستعمل به في لغتنا

الفارسية ، فإننا لا نصادفها في القرآن ولا في الروايات الإسلامية . أفلا يدل هذا على أن الأئمة الأطهار كانوا يكرهون استعمالها ؟ ألا يدل ذلك على عدم معنوية هذه المقولة ؟ .

الجواب : إننا قد نعثر على هذه الكلمة في الروايات ، ولكن ليس كثيراً . لقد جاء بشأن العبادة : « **طوبى لمن عشق العبادة وعانقها وباصرها قلبه وحبه** » .

وهناك روايات معروفة عن أصحاب الحسين (ع) ، منها أن الإمام علياً (ع) عند مسيره إلى صفين ، أو عند عودته منها ، وصل إلى حيث موقع نينوى أو كربلاء . تقول الرواية : إن الإمام تناول قبضة من تراب تلك المنطقة وشمه ، ثم قال : « **تيهاً لك أيتها التربة ليخترن منك أقوام يدخلون الجنة بغير حساب ، ها هنا مناخ ركاب ومفارق عشاق** » يصف بها أصحاب الحسين (ع) .

وهناك روايات أخرى لا أتذكرها الآن .

أما القرآن فإنه لا يكره اللفظة .

إن الحب عندما يصل إلى حيث يفلت من يد الإنسان وفكره زمام الأمور ، ويستولي على العقل والإرادة ، ويصبح حالة أشبه بالجنون ، حيث لا مجال لحكم العقل ، عندئذ تكون هذه الحالة هي العشق ، وهي حالة عيبها الرئيس هو أن

الإنسان لا يكون له الخيار فيها ، أي إنه لا يستطيع أن يطلبها لنفسه . إنها من الحالات التي تنفع الإنسان إن هو سلك على أحسن وجه ، ولكنها لا تأتي حسب الطلب ، كالمصيبة التي يمكن أن تحمل للإنسان آثاراً مفيدة جداً ، ولكنها لا يمكن تقصُّدها وإيجادها عن عمد وقصد . إن المصائب والبلايا بودقة تصهر الإنسان وتصلحه ، فإذا وقعت فقد تكون نتيجتها حسنة ، كما قد تكون سيئة ، ولكن لا خيار له فيها .

كذلك العشق ، ليس للإنسان خيار فيه ، وإذا ما رأينا المتصوفة يحثون عليه ، فإنما لأنهم يعتقدون أن الإنسان الكامل هو الذي يستطيع السباحة ولا يغرق ، فيرون أن العشق يولد في الإنسان الوحدة والتركيز ، ويحرره من آلاف القيود والارتباطات .

سؤال : هل تعتبرون العبادة بمعنى العبودية ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، وبحسب شرحكم أن العبادة تصل إلى العشق في مرحلتها النهائية ، فما موقع عامة الناس الذين يؤدون الفرائض فقط ؟ .

الجواب : جواب هذا واضح ، ففي المعارف الإسلامية الإخلاص في العبادة من المبادىء الرئيسة :

﴿ وَلا نَعْبُدُ إلاَّ إيّاهُ ، مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ .

وقد جاء في باب العبادات أن من أرفع درجات الإخلاص ألا يكون معبود الإنسان هوى نفسه ، فحيثما وجد هوى النفس كان ضرباً من الشرك ، وهذا من الأمور المسلم بها ، ولكنه شرك بالمعنى المتعارف عليه ، فهو في الواقع توحيد ـ توحيد في غير عبادة الله . معظم الناس موحدون في عدم عبادة الله .

كان المرحوم الشيخ جعفر الشوشتري يصعد المنبر في طهران ويخطب في حشود كبيرة . وفي أحد الأيام صعد المنبر وقال : أيها الناس . لقد جاء الأنبياء جميعاً يدعون الناس إلى التوحيد . وأنا اليوم أدعوكم إلى الشرك . فذهل الناس . ما هذا الذي يقوله الشيخ ؟ .

ولكنه استمر قائلاً : لقد جاء الأنبياء وقالوا للناس : اعبدوا الله وحده . اعملوا لله وحده . ولكني أقول : فليكن بعض عملكم لله . أقصد : لا تجعلوا جميع أعمالكم خالصة لغير الله . فالعمل الذي يكون خالصاً لغير الله كالعمل الذي يقوم به الإنسان للدنيا ، وهذا لا علاقة له بالله . ولكن الإنسان في بعض أعماله يجعل الله وسيلة للوصول إلى مراميه الخاصة ، وهذا ضرب من اللجوء إلى الله ، وذلك لأني أعلم أن الله هو الذي يمسك بأزمة الأمور الدنيوية ، وأنه هو القادر على حل مشاكلي في هذه الدنيا ، ولولا هذه المشاكل لما وجهت وجهي

لله ، ولكني الآن أتوجه إليه . وهذا هو ضرب من الشرك ، أي إنه عبادة لا تقصد الله كهدف بذاته ، بل تقصد كوسيلة لتحقيق رغبات النفس ، ولكن الله سبحانه وتعالى يتقبل هذا على نحوٍ ما ، على اعتبار أنه من الشرك الخفي ، فيتقبله الله ويقضي حاجة الإنسان التي طلبها منه . وكذلك هو الأمر في الآخرة . فإذا عبد الإنسان الله لقضاء طلباته الأخروية ، فإن الله يقضيها له . إلا أن هذه العبادة ليست بمعنى العبادة الحقيقي ، أي بمعنى عبادة الله لذاته . والله لا يعبد حقاً إلا إذا عبد الله لله . فالعبادة الحقيقية والإخلاص الحقيقي هو ذاك ، وما العبادات الأخرى سوى درجات من الشرك الخفي الذي لا عقوبة عليه في الآخرة .

وفي الحديث : « **إن دبيب الشرك في القلب أخفى من دبيب نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء** » وهذا دليل على أن التوحيد أمر دقيق جداً ، أي إن ظهور الشرك في قلب الإنسان يكون أخفى على الإنسان من دبيب تلك النملة السوداء التي لا ترى في الليلة الظلماء .

وعليه ، فهناك عبادة حقيقية وعبادة مجازية . وما العبادة الحقيقية إلا ما قاله الإمام علي (ع) في نهج البلاغة :

« **إلَهي ما عَبَدْتُكَ خَوْفاً مِنْ نَارِكَ ، وَلا طَمَعاً فِي جَنَّتِكَ ،**

بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُكَ » .

ولقد أورد سعدي هذه الفكرة في حكاية لطيفة ، يقول : إن السلطان محمود الغزنوي كان يختص أحد أتباعه ، واسمه (اياز) بالمحبة ـ بالرغم من دمامته ـ فكان الآخرون يلومونه على ذلك .

وفي أحد الأيام عزم السلطان على السفر ، وكان من عادته أن يحمل معه صندوق مجوهراته . وفي تلك الرحلة أمر حارس الصندوق ألا يحكم إغلاق الصندوق ، وعندما يصل الركب إلى سفح جبل ، يترك الصندوق ليسقط من على ظهر البعير . . فيكون ما أراد . . ويسقط الصندوق في أسفل الوادي ويتحطم وينتثر الدر والجوهر على الرمال .

فيقول السلطان لأتباعه : من أصاب من الجواهر شيئاً فهو له ، ثم يهمز حصانه وينطلق بعيداً عن المكان . وبعد فترة يلتفت خلفه فلا يرى من أتباعه سوى (اياز) ، بينما انطلق الباقون لعلهم يفوزون ببعض ذلك الجوهر . فسأله : بم رجعت من الغارة ؟ فقال : لا شيء ، لقد فضلت الخدمة على النعمة ، كان السلطان يريد أن يثبت أن هناك من يمحضه الود الخالص لذاته ، لا لغرض آخر .

هنا يقول سعدي ما ترجمته:

(أنــه خــلاف الــطريــقــة أن الأولــيــاء
يــتــمــنــون مــن الله غــيــر الله)
(فـإذا كانت عينك من الصـديق على إحسـانـه
فــأنــت متـعلق بـنفســك لا بــالصــديـق)

هذه هي العبادة الحقيقية ، ولا ينبغي أن نحسب لغيرهـا حساباً . إلا أن الله يتقبل بفضله ، هذا الشرك منا .

محتويات الكتاب

الموضوع . . . . الصفحة

مؤسسة البعثة

مؤسسة ثقافية تعنى بشؤون التأليف والتحقيق والترجمة والطباعة والنشر ، بما يلبي حاجة القارىء المسلم أين ما وجد ، لذا تنوعت منشوراتها لتشمل لغات عدة ، منها : الانكليزية ، الفرنسية ، الأوردية ، الكردية ، وغيرها ،

ومستعدة « مؤسسة البعثة ـ بيروت » بتأمين طلبات دور النشر من احتياجاتهم للكتب المطبوعة في لبنان وخارجها ومستعدة أيضاً للتعاون الفعال مع كافة الفعاليات الثقافية في العالم العربي والإسلامي ، إذ هي لبنة من تلكم اللبنات التي يعول عليها المشاركة الجادة في تطوير حركة الكتاب ، وصولاً إلى بناء فكري متطور يبتني على المنهج الثقافي السليم .

صدر من منشوراتنا :

١ ـ فاطمة الزهراء (ع) المرأة النموذجية في الإسلام .	إبراهيم الأميني
٢ ـ جولة في سيرة الأئمة (ع)	مرتضىٰ مطهري
٣ ـ الفطــرة	مرتضىٰ مطهري
٤ ـ الإمام علي (ع) في قوتيه الجادبة والدافعة .	مرتضىٰ مطهري
٥ ـ السيرة النبويــة .	مرتضىٰ مطهري
٦ ـ الإنسان الكامــل	مرتضىٰ مطهري
٧ ـ يه الكرسي نداء التوحيد السماوي	محمد تقي الفلسفي

وسيصدر قريباً :

ـ مؤلفات الخطيب . محمد تقي الفلسفي .

ـ الأمثــل في تفسير كتــاب الله المنزل . لــلأستــاذ نــاصر مكارم الشيرازي ، في عشرين جزءاً .

ـ موسوعة مستدركات سفينة البحار .







